بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

اِهۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِيۡمَ ۙ
صِرَاطَ الَّذِيۡنَ اَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ

راہ و رسمِ منزل ہا

تصوّف اور عصری مسائل

علّامہ پیر سیّد نصیر الدّین نصیرؔ گولڑوی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۙ صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

راہ و رسمِ منزل ہا

(تصوّف اور عصری مسائل)

علّامہ سیّد نصیر الدّین نصیر گیلانی

مہریہ نصیریہ پبلشرز

درگاہ غوثیہ مہریہ گولڑہ شریف E-11 اسلام آباد، پاکستان
فون 051-2292814

www.faiz-e-nisbat.weebly.com

جُملہ حُقُوق بحقِ مصنّف محفوظ ہیں

نام کتاب : راہ و رسمِ منزل ہا
نام مصنّف : علّامہ پیر سیّد نصیر الدّین نصیؔر گولڑوی
اشاعت : بارِ دُوم
تعداد : 2000
کمپوزنگ : ڈاکٹر سید امتیاز حسین نقوی (لندن انفوٹیک اکیڈمی)
پروف ریڈنگ : مولنا محمدؐ اشفاق سعیدؔی چشتی، پروفیسر محمد اعجاز، ماسٹر منور حسین آتشؔ
سرِورق : محمد دانش نجم (حمزہ پرویز پرنٹرز)
ناشر : مہریہ نصیریہ پبلشرز، گولڑہ شریف
نگرانیِ طباعت : حاجی عبدالقیوم گولڑوی
مطبع : حمزہ پرویز پرنٹرز، راولپنڈی (051-5521575)
ہدیہ : 200 روپے
سِنِ طباعت : 2006ء

ملنے کا پتہ

اندرونِ ملک: نجم الحسن نجمیؔ میر عبدالقادر، مکتبۂ مہریہ نصیریہ، درگاہِ غوثیہ چشتیہ نظامیہ مہریہ گولڑہ شریف
E - 11 اسلام آباد، پاکستان۔ فون: 0092-51-2292814
نیز: مکتبۂ ضیاء القرآن، گنج بخش روڈ، لاہور
ویب سائٹ: www.pirnaseeruddin.com ای میل: mail@pirnaseeruddin.com
بیرونِ ملک: غفور احمد چشتی
82 Brighton Road, Birmingham,
B12 8QH U.K. Ph: 07976901875 - 0121- 4424548
قاری فضل رسول، جامعہ حنفیہ مہریہ اینڈ مُسلم سنٹر .INC، 32-13، گلی 57th
وُڈ سائیڈ، نیویارک۔ آفس: 418 ایوینیو، پی بروک لائن، نیویارک 11223
فون 718-274-7813 فیکس 385 718-3396 یو ایس اے
فون 1347-2552-767

بہ مے سجّادہ رنگیں کُن گرت پیرِ مُغاں گوید
کہ سالک بے خبر نہ بود ز راہ و رسمِ منزل ہا

(حافظ شیرازیؒ)

www.faiz-e-nisbat.weebly.com

قَالَ اللّٰہُ تَبٰرَکَ وَتَعٰلٰی

قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَکّٰی

وَذَکَرَ اسْمَ رَبِّہٖ فَصَلّٰی

بے شک اُس نے فلاح پائی، جس نے اپنے آپ کو پاک کیا اور اپنے رب کا نام لے کر نماز پڑھی۔

(القرآن 87: 14-15)

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ

اَلْاِحْسَانُ

اَنْ تَعْبُدَ اللّٰہَ کَاَنَّکَ تَرَاہُ

فَاِنْ لَّمْ تَکُنْ تَرَاہُ

فَاِنَّہٗ یَرَاکَ

تَرجمہ

احسان یہ ہے کہ تُو اللہ تعالیٰ کی عبادت اِس طرح کرے گویا اُسے دیکھ رہا ہے اور اگر تُو اُسے نہیں دیکھ رہا تو (یہ خیال کر کہ) وُہ تجھے دیکھ رہا ہے

(مشکوٰۃ شریف، کتاب الایمان فی الاسلام والاحسان)

بنام

رئیسُ المکاشفین

شیخِ اکبر حضرت محی الدّین ابنِ عربیؒ

ازنقشِ ما حقیقتِ آفاق خواندنی ست
چُوں موج کارنامۂ دریا نوشتہ ایم

(میرزا عبدالقادر بیدلؒ)

www.faiz-e-nisbat.weebly.com

ترتیب

بابِ اوّل

1 کلمۂ آغاز 1
2 کچھ تصوف کے بارے میں 4
3 وجودِ کیفیات کے انکار و اقرار کا معیار 9
4 شعورِ روح کی چند تصریحات 10
5 اَرواح کے متعلق حضرتِ اعلیٰ گولڑویؒ کی تشریح 19
6 ٹیلیفون کا نظام اور مسئلۂ موت وحیات 23
7 ادّعائے عرفان دلیلِ بےخبری 30
8 اسرارِ تصوف کے بیان میں الفاظ کی تنگ دامانی 35
9 حقیقتِ حقّہ کی جلوہ گری 38
10 خواہشِ نمودِ ذات 39
11 وجود و شہود 48
12 وجودِ غیرُ اللہ کی نفی 55
13 حقیقتِ محمدّیہ سے کیا مراد ہے 63
14 حُکمِ جاءُوكَ مقیّد بہ زماں نہیں 65
15 حُجّاج کو ایک قیمتی مشورہ 67
16 بارگاہِ اولیاء اللہ میں حاضری 68

17 ولی کون؟ 69
18 کائنات جلوہ گاہِ باری تعالیٰ ہے 75
19 موحّدین اور دعویٰ توحید 82
20 واحد کی تین اقسام 83
21 ذاتِ باری ردائے تعیّنات میں مستور ہے 89
22 حقائقُ الاشیاء 91
23 تنزّلِ ذاتِ مُطلق 93
24 ذوقِ نمودِ ذاتِ بحت وجہِ تخلیقِ کائنات ہے 96

بابِ دوم

25 حیاتِ نبوی کی نوعیّت 112
26 حیاتِ شُہداء کی حکمت 115
27 رسالت مآب ﷺ کا فقرِ اختیاری 120
28 شرک کے لُغوی معنیٰ 127
29 شرک کے شرعی معنیٰ 127
30 شرک کی مختلف صورتیں 129
31 کیا چادریں چڑھانا بدعت اور شرک ہے؟ 135
32 کعبہ پر غلاف چڑھانا اعترافِ عظمت و تقدس اور اظہارِ احترام 137

33 تکفین، جسمِ انسانی کے تصوّرِ عظمت اور اُس کے اعزاز و اکرام کی علامت ہے 138
34 اہمیّتِ لُغَت 140
35 انبیاء و اولیاء تَقرّب الَی اللّٰہ کا وسیلہ ہیں 141
36 مسئلۂ نذر و نیاز اور شفاعت و دعا 145
37 رُوح نہیں مرتی 147

بابِ سوم

38 پرویزی حیلے 151
39 سَجدۂ تعظیمی کی حقیقت 158
40 جوازِ دست بوسی 167
41 ابنِ عَربیؒ پر الزام تراشیٔ پرویز 171
42 ابنِ عَربیؒ حُلول کے قائل نہیں تھے 172
43 مسئلۂ وحدتُ الوُجوُد اور پرویز صاحب 173
44 اصطلاحِ ہمہ اُوست کی ہنگامہ آرائیاں 175
45 اکابرِ اُمّت کے خلاف مُعاندین کی شرانگیز سازشیں 179
46 تصوّف سے شیخ ابنِ تیمیہؒ کا عملی تعلّق 183
47 ابنِ عربیؒ سے ابنِ تیمیہؒ کی وجہِ مخالفت 184
48 شیخ ابنِ تیمیہؒ کے متشدد ہونے کا سبب 185
49 پرویز اور مسئلۂ حُلُول 187

50 مفہومِ پرستش 192
51 لفظِ مُشرک کا صحیح مصداق کون؟ 193
52 اظہارِ بَراءَت 194
53 مفہومِ شرک کا تعلّق اعتقاد سے ہے 196
54 اہم جُزوِ ایمان 197
55 نمازِ جنازہ میں امتناعِ سجدہ کی حکمت 197
56 قولِ حق 198
57 دیوارِ کعبہ مَسْجُودلَہٗ ہے یا مَسْجُودِ اِلَیہِ 200
58 خاصانِ خُدا وُجوُدِ عالم کا قلب ہوتے ہیں 201

بابِ چہارم

59 کراماتِ اولیاء پر قرآنی استشہاد 206
60 پرویز صاحب کی تفسیر بالرّائے 207
61 دربارِ سُلیمانی میں اظہارِ کرامت کی حکمت 211
62 مسئلۂ شفاعت اور پرویز صاحب 212
63 اہمیّتِ حدیث کی جانب قرآنی اشارے 216
64 ثُمَّ اِنَّ عَلَیۡنَا بَیَانَہٗ کا لطیف مفہوم 222
65 وحیِ خفی سے کیا مُراد ہے؟ 224
66 وَمَا یَنۡطِقُ عَنِ الۡھَوٰی کا مطلب 225
67 انبیاء کے علمِ غیب اور معجزات پر قرآنی شواہد 227

68 پرویز صاحب کی تضاد بیانی 230
69 ختمی مرتبت ﷺ سراپا معجزہ تھے 235
70 انکارِ معجزہ ایک معجزاتی پھٹکار ہے 237

بابِ پنجم

71 اُمّتِ محمدّیہ عذاب سے کیوں محفُوظ ہے؟ 239
72 مُتصرّفِ حقیقی ذاتِ باری ہے 242
73 گُستاخِ رسول ﷺ وَاجبُ القتل ہے 255
74 گُستاخِ رسول ﷺ کے لیے شیخ ابنِ تیمیہؒ کا فتوٰی 255
75 وسیلۂ مُصطفٰے ﷺ کے بغیر اللہ سے رابطہ ممکن نہیں 256
76 تعظیمِ نبوی ﷺ اور شیخ ابنِ تیمیہؒ 257
77 حضور علیہ السّلام کا احترام ہر حالت میں لازمی ہے 258
78 شیخ ابنِ تیمیہؒ اور مسئلۂ ندائے یارسُولؐ اللہ 259
79 حضور ﷺ کی گستاخی کُفر اور آپؐ کا گستاخ
واجب القتل ہے 259
80 ندائے یارسُولَ اللہ ﷺ کی بحث 261
81 چند ضروری تصریحات 266
82 مولوی حسین علی صاحب کا حیرت انگیز خواب 271
83 اِس عجیب خواب کی ایمان سوز تعبیر 274
84 نبی ﷺ کے قبلِ عدّت نکاح پر عُلمائے سعُودیہ کی تصریح 275

85 ایک اور گُل افشانی 277
86 مولوی حسین علی کی نگاہ میں مقامِ حسُینؓ 278
87 دُرود شریف کے انوکھے معنٰی 280
88 آنحضرت ﷺ نے اُردو کیسے سیکھی؟ 282
89 انبیٹھوی صاحب کا عقیدۂ حاضر وناظر 283
90 سیّد احمد شہید کا اندازِ تبلیغ 284
91 تعریفِ باری کا ایک طُرفہ انداز 287
92 علمِ الٰہی کے بارے میں دیوبندی عقیدہ 292
93 ایں گُناہیست کہ در شہرِ شُما نیز کنند 297
94 مسعودِ من نامسعُود 314
95 جماعاتِ اسلام پوش 319
96 تبلیغِ اسلام، بدوشِ عوام 320
97 کتابیات 327

وضاحت

قارئین کرام کی سہولت کے لیے عرض کیا جاتا ہے۔ کہ حواشی میں قرآنِ حکیم کے جو حوالے درج ہیں، انہیں بطورِ مثال یوں سمجھا جائے کہ اگر القران 17:15 لکھا ہو تو وہاں 15 کے عدد سے مراد سورۂ قرآن کا نمبر ہو گا، جبکہ 17 کے عدد سے مراد اس سُورت کی آیت کا نمبر ہو گا۔

بابِ اوّل

کلمۂ آغاز

قارئینِ کرام! آپ جانتے ہیں کہ میرا تعلّق ایک خانقاہ سے ہے اور خانقاہی نظام کی زندگی کچھ لگے بندھے معمولات میں گزرتی ہے، لیکن میرا حال اِس سے قدرے مختلف ہے میری اُفتادِ طبع کے پیشِ نظر میرے ملنے والوں میں وابستگانِ درگاہ کے علاوہ، زندگی کے مختلف طبقوں سے تعلّق رکھنے والے حضرات میں زمیندار، اُمراء صنعت کار، مزدور، سیاسیّین، دانشور، علماء، اساتذہ وطلباء، وُکلاء اور شعراء شامل ہیں۔ اِن میں کچھ غرض مند تو مخصوص مقاصد کے تحت حاضری دیتے ہیں، کچھ مُبلّغینِ کرام کی تبلیغی دراز دستیوں کے ستائے ہوئے اپنے اعتقادی شکوک وشبہات دُور کرنے، فکری غذا اور ذہنی آسودگی وقلبی طمانیّت حاصل کرنے کے ارادے سے آتے ہیں۔ شعراء ودانشور حضرات میری شعری تخلیقات کے حوالوں سے اپنے ادبی ذوق کی تسکین کا سامان فراہم کرنے اکٹّھے ہو جاتے ہیں۔ اساتذہ اور طلباء علمی مسائل پر تبادلۂ خیال کرنا چاہتے ہیں، مگر بحیثیّتِ مُستفسر آتے ہیں اور بعض کی حاضری کی غرض وغایت صرف اور صرف ہمارے لیل ونہار کا تنقیدی جائزہ ہوتی ہے۔ بہر حال مقاصد کچھ بھی ہوں ہم ہجومِ خلائق میں، خواہ سفر ہو یا حضر، گِھرے رہتے ہیں۔

ہم پر کیے جانے والے سوالوں کی نوعیّت بڑی مختلف ہوتی ہے اور بعض اوقات انتہائی عجیب بھی۔ صاحبانِ علم تو جواب میں قرآن وسنّت کے حوالے

مُستند اور ٹھوس تاریخی اسناد و شواہد چاہتے ہیں۔ لیکن جدید تعلیم یافتہ ذہن مسائل کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کا عادی ہو گیا ہے' اِس لیے ہر دو صورتوں میں مُستفسر کی تشفّی ملحوظِ خاطر رہتی ہے۔ بعض سوالات جن سے اکثر واسطہ پڑتا ہے' واقعی اہم نوعیّت کے ہوتے ہیں۔ چنانچہ اِس کتاب میں عنوان تصریحات کے تحت تدوینِ کتاب کے محرّکات پر کچھ روشنی ڈالی گئی ہے۔ میں نے یہی مناسب سمجھا کہ افادۂ قارئین کے لیے جوابات کو کتابی شکل دے دی جائے' موضوعات کے تنوّع اور رنگارنگی کی وجہ یہی ہے۔ اِن میں بعض موضوعات بلاشبہ انتہائی نازک ہیں' جن کے بیان کے لیے اربابِ قلم زبان کی تنگ دامانی کا ہمیشہ گلہ کرتے ہیں۔ مجھے نہ تو اپنے علمی تفوّق کا ادّعا ہے اور نہ یہ کہ میں اِن مسائل پر اظہارِ خیال کرنے والا پہلا شخص ہُوں۔ لیکن بمصداق ع

ہر گُلے را رنگ و بوئے دیگر است

اندازِ بیاں مختلف ہے۔ میں اِن موضوعات کے بارے میں جو کچھ سمجھتا ہوں بغیر کسی لگی لپٹی کے نذرِ قارئین کر رہا ہوں۔ ادائے مطالب میں ادبی چاشنی برقرار رکھنے کا خیال رکھا گیا ہے تا کہ ثقیل علمی مباحث قاری کی ذہنی تکان کا باعث نہ بننے پائیں۔ اِسی طرح روایات کی صحّت بھی ہمیشہ پیشِ نظر رہی ہے۔ موضوعات میں فقر و تصوّف رُوحِ انسانی کی ماہیّت، اہم جزوِ ایمان' تقرّب اِلی اللہ کے وسائل' متصرّفِ حقیقی' درگاہوں کی حاضری' مسئلۂ نذر و نیاز اور شفاعت و دُعا دست بوسی' ندائے یارسوؐل اللہ' لفظِ شرک کے لُغوی معنٰی اور اِس کا اطلاق و مصداق کراماتِ اولیاء پر قرآنی شواہد اہمیّتِ حدیث' عظمتِ رسولؐ علمِ الٰہی اور دیوبندی

عقیدہ' اکابرِ اُمّت کے خلاف معاندین کی شرانگیزیاں' امام ابنِ تیمیہؒ اور شیخ ابن عربیؒ کے افکار و نظریات وغیرہ شامل ہیں۔ کتاب کی افادیت کے بارے میں کچھ عرض کرنا میرا کام نہیں' بلکہ اِس کا فیصلہ مُنصف مزاج قارئینِ کرام کے ہاتھ ہے۔ دربارِ ربُّ العزت میں میری یہی دُعا ہے کہ کتاب ہٰذا آج کے پُرفتن دَور میں پیدا کیے جانے والے اعتقادی شکوک و شبہات کے ازالے کا ذریعہ بنے۔ آمین بحرمتِ سیّد المرسلین۔ وصلّی اللہ تعالیٰ علیہ وَعلٰی آلہٖ وصَحبہٖ اجمعین.

www.faiz-e-nisbat.weebly.com

کچھ تصوّف کے بارے میں

مذہبی موضوعات پر گفتگو کے وقت پہلے تو یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ خود مذہب کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ذاتِ حیّ و قیّوم کے ساتھ دائمی رابطہ پیدا کرنے کا نام ہے' چنانچہ تمام انبیاء علیہم السّلام اِسی رابطے کی رہنمائی کے لیے دُنیا میں تشریف لاتے رہے' قرآنِ حکیم نے رسالت مآبؐ کے بارے میں بھی یہ اعلان فرمایا: هُوَالَّذِىْ بَعَثَ فِى الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلاً مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ[1] ترجمہ:- وہی ہے جس نے اَن پڑھوں میں، اُنہی میں سے ایک رسول بھیجا کہ اُن پر اُس کی آیتیں پڑھتا اور اُنہیں پاک کرتا اور اُنہیں کتاب اور حکمت کا علم عطا کرتا ہے۔

اِس آیۂ مبارکہ میں قرآنِ مجید نے دین کے ایک اہم شعبے اور منصبِ نبوّت کے اہم فریضہ کی طرف خصوصیّت سے توجّہ دلائی ہے' جسے اُس نے تزکیہ سے تعبیر کیا ہے اور اُن چار ارکان میں اِس کو بھی شامل کیا' جن کی تکمیل رسالتِ مآبؐ کے مقاصدِ بعثت میں شامل تھی۔ الفاظ و اصطلاحات کے چکّر میں انسان سے ہر زمانہ میں بڑی غلطیاں ہوتی رہیں اور یہی حال لفظِ تصوّف کا ہے کہ اِس کے فہم میں کئی صورتیں سامنے آئیں' طویل بحثیں چھڑ گئیں' لفظی اور لسانی معرکے برپا ہوتے رہے' لیکن یہ سلوک صرف علمِ تصوّف ہی سے روا نہیں رکھا گیا' بلکہ دنیا کے ہر فن

---

[1] القرآن 62 : 2

زبان و ادب اور دین و مذہب میں اِس قسم کی زیادتیوں کی ایک طویل رُوداد ہے۔ حالانکہ اگر ہم اصطلاح پر عملِ جرّاحی کئے بغیر اور لفظی مُوشگافیوں میں پڑے بغیر قرآن و حدیث اور عہدِ صحابہؓ و تابعینؒ کی طرف رجوع کریں تو معلوم ہو جائے گا کہ جس طرح رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں علمِ حدیث اور اصولِ فقہ وغیرہ جُدا جُدا اور متمیّز نہ تھے' بلکہ علماء نے بعد میں قرآن و حدیث سے استنباط کر کے بہت سے علوم نکالے' جس طرح دیگر علومِ مُستخرجہ و مُستنبطہ کو خاص نام دیئے گئے' اِسی طرح مشائخ کے اِس مُستخرجہ کا نام تصوّف ہو گیا' یہ اجزائے دین میں سے ایک اہم جزو ہے' جس کے معنٰی اصلاحِ نفس ہیں۔ یا زیادہ واضح الفاظ میں یوں کہیے کہ اپنی ماہیّت کے اعتبار سے تصوّف اُس ذوق و اشتیاق کا نام ہے' جو ایک صوفی کے دل و دماغ میں خُدا سے ملنے کے لیے اِس شدّت کے ساتھ موجزن ہوتا ہے کہ اُس کی پوری عقلی اور جذباتی زندگی پر غالب آ جاتا ہے' جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ صوفی خدا کو اِس طرح اپنا مقصودِ حیات بنا لیتا ہے کہ اُسی کے کلمہ' اُسی کے خیال' اُسی کی یاد اور اُسی کی گفتگو میں لذّت و سرور محسوس کرتا ہے۔ نسیمِ بہار کے خنک جھونکوں میں' شفق کی دلربا سُرخی میں' دریا کی روانی میں' آبشاروں کے ترنّم ریز بہاؤ میں' پھُولوں کی مہک میں' بلبل کی چہک میں' تاروں کی چمک میں' صحرا کی وسعت اور گلستان کی شادابی میں' غرضیکہ تمام مظاہرِ فطرت اور مناظرِ قدرت میں اُسے خدا ہی جلوہ گر نظر آتا ہے' گویا تصوّف خدا سے ملنے' اُسے دریافت کرنے اور اُس کے دیدار کی شدید ترین آرزو کا نام ہے۔ بالفاظِ دیگر رُوحِ انسانی کے اپنے

اصل (خدا) سے واصل ہو جانے کا اشتیاقِ کامل تصوف کہلاتا ہے۔ دین کے تمام ارکان، مناسک، قواعد و شعائر اور ظواہر اِسی ذوق کی ترقّی کے ذرائع ہیں نہ کہ مقصود بالذّات۔ اگر تعلّق مع اللہ پیشِ نظر ہے تو یہ سب مفید اور ضروری ہیں۔ گویا علٰی وجہِ البصیرت یہ کہا جا سکتا ہے کہ تصوّف کے علاوہ دل و نگاہ کو مسلمان کرنے کی اور کوئی صورت نہیں۔ علّامہ اقبالؒ نے بھی یہی نسخہ تجویز کیا ہے۔ فرماتے ہیں ؎

می نہ روید تُخمِ دل از آب و گِل   بے نگاہے از خدا وندانِ دل

(ترجمہ) اربابِ دل کی نگاہ، دل کے بیج کو اُگاتی اور اُس کے لیے سامانِ نشو و نما فراہم کرتی ہے، دل کا بیج پانی اور مٹّی سے اُگنے والا بیج نہیں۔

بہر حال تصوّف کا موضوع جس قدر رفیع اور اہم ہے، اُسی قدر دقیق اور نازک بھی ہے، اِس حقیقت کو لسانُ العصر سیّد اکبر الٰہ آبادیؒ نے معنیٔ بے لفظ کی حسین اور اچھوتی ترکیب سے سمجھایا ہے ؎

کیا ہے تصنیف، کوئی پوچھے اگر   کہہ دو اکبر کہ لفظِ بے معنٰی
کوئی پوچھے اگر شریعت کیا   کہہ دو اکبر کہ لفظِ با معنٰی
کوئی پوچھے اگر تصوّف کیا   کہہ دو اکبر کہ معنیٔ بے لفظ

اِس کا تعلّق عُلُومِ ظاہری کے بعد باطنی عُلُوم، وجدانیات و مُشاہداتِ قلبیہ اور مسائلِ کشفیہ سے ہے۔ بعض ظاہر بین، تصوّف کی ماہیّت کو نہ سمجھنے کے باعث اِس کا سرے ہی سے انکار کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ فلسفہ یونان اور ہندوازم کے عناصر سے ترکیب یافتہ ایک من گھڑت مجموعۂ مفروضات ہے۔ ہر دَور میں اِس کی

مخالفت ہوتی رہی، ہمارے دَور میں بالخصوص اِس کی مخالفت میں بڑا لٹریچر شائع ہو رہا ہے، مگر یہ سب کچھ قرینِ انصاف نہیں، اِس لیے کہ صوفیاءِ سَلَف جو علمِ شریعت و طریقت دونوں کے جامع تھے، اُن سے یہ توقع کرنا کہ اُنہوں نے مسائلِ تصوّف کسی لفظی و معنوی پسِ منظر کے بغیر از خود گھڑ لیے اور یہ ایسے مفروضات ہیں کہ اِن کا حقیقت اور نفسِ واقعہ سے کوئی سروکار نہیں، یہ اُن کی دیانتِ علمی و رُوحانی اور اُن کے مکاشفات و واردات کے انکار و تحقیر کے مترادف ہوگا۔ بالفرض اگر منکرینِ تصوّف کے نزدیک یہ سب صُوفیاء کے غلط مفروضات ہیں، تو کیا منکرین کے انکار کو خود ایک غلط مفروضہ قرار نہیں دیا جا سکتا؟

اگر منکرین کے پاس تصوّف کے خلاف کچھ دلائل ہیں تو اِس کے قائلین کے پاس تو اِس کی صداقت پر بیشمار قرآنی شواہد موجود ہیں، اربابِ شوق و تحقیق اِس موضوع پر موجود ذخیرۂ کُتُب[لہ] کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔ یہاں چونکہ تاریخِ تصوّف اور اُس کی ماہیّت پر تبصرہ مقصود نہیں، اِس لیے مختصرًا اِتنا ہی کہا جاتا ہے کہ تصوّف وارداتِ قلبیہ اور کیفیّاتِ باطنیہ کا نام ہے اور کیفیّات کے لیے یہ قطعاً ضروری نہیں کہ وہ

[لہ] مثلاً فتوح الغیب، عوارف المعارف، کشف المحجوب، الفتح الرّبانی، مثنوی مولنا رومؒ، مرج البحرین للشّیخ الدّھلوی، تحقیق الحق، مکتوباتِ امام ربّانی، سواءُ السّبیل، کشکول کلیمی، رسالہ قُشیریہ، احیاء العلوم للغزالی، فتوحاتِ مکیّہ، فصوص الحکم، نظام القلوب، انفاس العارفین، مکتوباتِ شیخ شرف الدّین مَنیری، ہمعات، انتباہ فی سلاسل اولیاء از حکیم الامّت شاہ ولی اللہ محدّث دہلویؒ۔

جدید کتابوں میں، تاریخِ تصوّف از پروفیسر یوسف سلیم چشتی، شریعت و طریقت از مولنا اشرف علی تھانوی، تزکیہ و احسان از مولنا سیّد ابوالحسن ندوی، تصوّف کیا ہے از مارٹن لنگز مترجمہ چوہدری صفدر علی، التکشّف از مولنا اشرف علی تھانوی، اصولِ تصوّف از مولنا اشرف علی تھانوی، کمال الشّیم از شیخ ابن عطاء اللہ السکندری، تصوّفِ اسلام از عبدالماجد دریابادی، تاریخِ تصوّف از ڈاکٹر اقبال، رُوحِ تصوّف از خورشید احمد گیلانی۔

ساری کائنات کے افراد پر مساوی طور پر طاری ہوں اور پھر یہ کہ کیفیّات و وجدانیات کو جامۂ الفاظ پہنانا اور اُنہیں الفاظ کے قالب میں ڈھالنے کی کوشش کرنا اُنہیں غیر مؤثر اور مجروح کر دینے کے مترادف ہے۔ کسی ایک کیفیّت کو لے لیجئے مثلاً غم یا خوشی، کیفیّتِ غم یا کیفیّتِ انبساط جس پر طاری ہو وہ جس طرح اُس کو محسوس کر سکتا ہے، اُس طرح محض اُس کی داستان سُننے یا پڑھنے والا محسوس نہیں کر سکتا اور یہ کیفیّات اُس جوش و توانائی سے کبھی اثر انداز نہیں ہو سکتیں۔ اس لیے کہ کسی شے کے معلوم ہونے اور اُس کے محسوس ہونے میں زمین و آسمان کا فرق ہوتا ہے بقول جوشؔ ملیح آبادی۔

یوں عُقدہ کُھلا، کسی سے کھولا نہ گیا
اسرار کو ناطقے پہ تولا نہ گیا
معلوم ہُوا راز، تو چھیڑیں بحثیں
محسوس ہوا راز، تو بولا نہ گیا

www.faiz-e-nisbat.weebly.com

وجودِ کیفیّات کے اقرار و انکار کا معیار

جب چھوٹی موٹی کیفیّات کا یہ حال ہے کہ اگر اُنہیں الفاظ میں بیان کر دیا جائے تو اُن کا انکار نہیں کیا جا سکتا، حالانکہ وہ کیفیّات صاحبِ حال کی طرح اُس وقت سامع پر طاری نہیں ہوتیں۔ مگر ایسی کیفیّات کو غالباً اِس لیے تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ اُن سے نوعِ انسانی کے ہر فرد کو واسطہ پڑتا ہے۔ اِس سے ثابت ہوا کہ انسان اُنہی کیفیّات کے وجود کو تسلیم کرتا ہے، جس سے اُس کا واسطہ پڑتا ہے، مگر جن کیفیّات و واردات سے وہ محروم ہوتا ہے، اُن کے وجود سے صرف اِس لیے انکار کر دیتا ہے کہ وہ اُن سے دوچار نہیں ہوا۔ یاد رہے کہ خوشی اور غم جیسی کیفیّات کا تعلّق تو عالمِ اجسام سے ہے۔ جو لوگ ابھی تک مراحلِ اجسام ہی کو عبور نہ کر سکے ہوں، اُن کے نزدیک رُوح اور رُوحانی مراتب اور کیفیّات کا وجدان و عرفان اور اُن کے ہونے نہ ہونے کا احساس کیسے ممکن ہے، مگر حقیقت تو یہ ہے کہ جسمانی کیفیّات کے وجود کی طرح ، رُوح اور پھر رُوحانی کیفیّات کا وجود بھی ایک ناقابلِ تردید سچّائی ہے۔ اگر آپ جسم کو مانتے ہیں تو جسم سے تعلّق رکھنے والی ہر کیفیّت کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا، مثلاً بخار، نزلہ ، جسم کے کسی حصّہ کا درد ، ضعفِ بصر اور بدنی طاقت و کمزوری خوشی، غم، درد، ہجر اور اگر آپ رُوح کے وجود کے قائل ہیں تو اُس کی اُن کیفیّات کے وجود کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا، جن کا تعلّق رُوح سے ہے اور ظاہر ہے کہ رُوح سے تعلّق رکھنے والی کیفیّات کو رُوحانی کیفیّات کے الفاظ ہی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، جسم مرئی اور محسوس ہے، جب کہ رُوح غیر مرئی اور غیر محسوس ہے

جس طرح آپ رُوح کی حقیقت کو دیکھے اور سمجھے بغیر ہی اُس کی موجودگی کے قائل ہیں اور اُسے محسوس کیے بغیر اُس کے وجود کا اعلان کرتے ہیں، اِسی طرح آپ کو رُوح کی اُن غیر مرئی و غیر محسوس کیفیّات کا اقرار بھی کرنا ہوگا، ورنہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ رُوح کسی کیفیّت یا کیفیّات کی مالک نہیں، حالانکہ رُوح نہ صرف لامحدود کیفیّات کی مالک ہے، بلکہ اُس میں مکمّل شعور بھی پایا جاتا ہے۔

شعُورِ رُوح کی چند تصریحات

اگرچہ رُوح کو باشعور ثابت کرنے کے اور بھی کثیر عقلی و نقلی دلائل و شواہد ہیں، مگر یہاں سرِ دست ایک عظیم محقّق اور صوفی بزرگ حضرت مولانا سیّد عبداللّطیف المعروف سیّد شاہ محی الدّین قادری ویلوری قُدّس سرّہٗ کی رُوح کے متعلّق درجِ ذیل تصریحات پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ آپ اپنی تصنیفِ لطیف جواہر السّلوک[ل] میں (جو عربی اور فارسی میں ہے) حدیث مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ کے تحت رقم طراز ہیں: وقد ظهرَ من هذا الحديثِ ما يَجِبُ كشفُهٗ ويستحسنُ وصفُهٗ وهوان اللّٰهَ سبحانَهٗ وتعالٰى وضعَ هٰذهِ الرّوحَ الرّوحانيّةَ فى هٰذهِ الجثّةِ الجسمانيّةِ لطيفةً لا هوتيّةً مُودَعَةً فى كثيفةٍ ناسُوتيّةٍ دالّةٍ علٰى وحدانيّتهٖ وربّانيّتهٖ ووجهُ الاستدلالِ بذٰلك من عشرةِ اَوجهٍ۔

[ل]: یہ کتاب عربی اور فارسی میں لکھی گئی۔ مُصنّف عُلومِ ظاہر و باطن کے جامع ہیں، کتاب بڑے سائز کے **276** صفحات پر مشتمل ہے، اِس کا ایک نسخہ راقم الحروف کے پاس موجود ہے، ویلور غالبًا حیدر آباد دکّن میں واقع کسی مقام کا نام ہے۔ (مُصنّف)

ترجمہ: اور اِس حدیث سے وہ بات ظاہر ہوگئی جس کی وضاحت ضروری اور بیان مستحسن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رُوح کو اِس جسمانی جُثّہ میں ایک لاہُوتی لطیفہ کے طور پر رکھّا ہے۔ عالمِ لاہوت (جو زمان و مکاں سے وراء ہو) اللہ تعالیٰ کی یکتائی اور ربوبیّت پر دلالت کرتا ہے اُس سے اِستدلال کی دس **10** وجُوہات ہیں:

1. الاوّل۔ اَنّ هٰذا الهيكلَ الانسانِىَّ لَمّا كانَ مُفتَقِرًا الٰى مُدَبِّرٍومُحرّكٍ وهٰذا الرُّوح تُدَبِّرُهٗ وَتُحَرِّكُهٗ عَلِمنَا اَنّ هٰذَا العالَمَ لا بُدَّ لهٗ مِنْ مُحرّكٍ و مُدَبِّرٍ۔

ترجمہ: پہلی وجہ یہ ہے کہ شکلِ انسانی جب ایک مُدبّر اور مُحرّک کی طرف محتاج ہے اور یہی رُوح اُس کی مُدبّر اور مُحرّک ہے۔ تو اِس سے ہمیں معلوم ہوگیا کہ اِس عالم کے لیے بھی ضرور کوئی مُدبّر و مُحرّک ہے۔

2. الثانى۔ لَمّا كانَ مُدبّرُ الجسدِ واحدًا وهى الرُّوحُ عَلِمنَا اَنَّ مُدبّرَ هٰذا العالَمِ واحدٌ لا شريكَ لهٗ فى مُلكهٖ۔

ترجمہ: دُوسری وجہ یہ کہ جب جسم کی مُدبّر ایک رُوح ہے تو معلوم ہوا کہ اِس عالم کا مُدبّر بھی ایک ہے، جس کا مملکت میں کوئی دوسرا شریک نہیں۔

3. الثّالثُ۔ لمّا كانَ هٰذا الجسدُ لا يتحرّكُ اِلّا بارادةِ الرُّوحِ و بتحريكها لهٗ عَلِمنَا اَنّهٗ مُرِيدٌ لِمَا هُوَ كائنٌ فى كونهٖ لا يتَحرَك مُتحرّكٌ بخيرٍ او شرٍّ الّا بتقديرِهٖ وارادتِهٖ وقضائِهٖ۔

ترجمہ: جب جسم رُوح کی تحریک اور ارادہ کے بغیر حرکت نہیں کرسکتا تو

معلوم ہوُا کہ اِسی طرح اللہ تعالیٰ بھی اپنی مخلوق میں ہر ہونے والی چیز کا ارادہ کرنے والا ہے۔ کوئی متحرّک خواہ بھلائی کے لیے حرکت کرے یا بُرائی کے لیۓ اللہ تعالیٰ کی تقدیر وارادہ اور قضا کے بغیر حرکت نہیں کرسکتا۔

4. الرّابعُ۔ لمّا کَانَ لا یتحرَّكُ فی الجسدِ شیُئٌ اِلّا بعلمِ الرُّوحِ وشعورِھابہٖ ولا یَخفٰی علَی الرّوحِ مِن حَرَکاتِ الجَسَدِ وسَکَناتِہٖ شیُئٌ عَلِمنَا اَنَّہ لَا یَعزُبُ عَنہُ مِن مِّثقَالِ ذَرَّۃٍ فِیْ الاَرْضِ وَلَا فِی السَّمَآءِ لہ

ترجمہ: جب جسم میں کوئی شے حرکت نہیں کرتی، مگر رُوح کو اُس کا علم وشعور ہوتا ہے اور اُس کی حرکات وسکنات رُوح سے مخفی نہیں ہوتیں تو اللہ تعالیٰ سے بھی ذرّہ بھر کوئی شے مخفی نہیں، نہ زمین میں، نہ آسمان میں۔

5. الخامسُ۔ لَمّا کانَ ھٰذا الجسدُ لم یکُن فیہِ شیُئٌ اقربَ الی الرّوح مِن شیُئٍ بل ھُو اقربُ الٰی کلِّ شیُئٍ فی الجسَدِ عَلِمنَا اَنّہٗ قریبٌ الٰی کُلِّ شیُئٍ لیسَ شیُئٌ اقربَ الیہِ مِن شیُئٍ ولا شیُئٌ ابعدَ الیہ من شیُئٍ لا بمعنٰی قُربِ المسافۃِ لانّہ منزّہ عن ذٰلك۔

ترجمہ: جب اِس جسم میں کوئی شے روح کی طرف دُوسری شے کی نسبت قریب تر نہیں، بلکہ جسم میں وہی (رُوح) ہر شے سے قریب تر ہے تو معلوم ہوُا کہ

لہ: آیت اِس طرح ہے: وَمَا یَعْزُبُ عَنْ رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّۃٍ فِی الاَرضِ وَلَا فِی السَّمَآءِ۔ (القرآن 10:61)

اللہ تعالیٰ ہر شے سے قریب تر ہے اور کوئی شے دوسری شے کی نسبت اُس سے زیادہ قریب نہیں اور کوئی شے دوسری شے کی نسبت اُس سے زیادہ بعید نہیں ہے اور یہ قُرب وبُعد مسافت کے لحاظ سے نہیں، جس سے اللہ تعالیٰ پاک ہے۔

6. السّادسُ۔ لمَا کانَ الرُّوحُ موجُودًا قبلَ وجودِ الجسَدِ ویکُون موجودًا بعدَ عدمِ الجسَدِ عَلِمنَا اَنّہ سبحانَہٗ موجُودٌ قبلَ کَونِ خلقِہٖ ویکونُ موجُودًا بعدَ فَقدِ خَلقِہٖ مازَالَ ولا یزالُ و تقَدَّسَ عنِ الزّوالِ۔

ترجمہ: اور جب رُوح جسم سے پہلے موجود تھی اور اِس کے عدم کے بعد بھی موجود رہے گی تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا ساری مخلوق سے پہلے بھی وجود تھا اور اِس کے معدوم ہونے کے بعد بھی وجود رہے گا، نہ تو وہ کبھی زوال پذیر ہُوا اور نہ ہوگا اور وہ زوال سے پاک ہے۔

7. السّابعُ۔ لمّا کانَ الرّوحُ فی الجسَدِ لا یُعرَفُ لہٗ کیفیّۃٌ عَلِمنَا اَنَّہٗ مُقدَّسٌ عنِ الکیفیّۃِ۔

ترجمہ: جب جسم میں رُوح کی کیفیّت کے بارے میں علم نہیں کہ وہ حرارتِ غریزی کا نام ہے یا بخارات جیسی کوئی شے ہے۔ کہاں ہے، کیسی ہوتی ہے (وغیرہ) تو معلوم ہوُا کہ خدا تعالیٰ بھی کیفیّت سے منزّہ ہے۔

8. الثـامنُ۔ لمّا كانَ الرّوحُ فى الجسَدِ لا يُعلَمُ لهٗ اَينِيَّةٌ علِمنَا اَنّهٗ تـقدَّس عـنِ الكيفيّةِ والاَينيَّةِ فَلا يُوصَفُ باينٍ ولا بكيفٍ بل الـرّوحُ مـوجُودٌ فـى الـجسَدِ مـاخلا منهُ شيئٌ فى الـجسَدِكذلكَ الحقُّ سُبحانَهٗ و تعالٰى موجودٌ فى كُلِّ مكانٍ ما خلا منه مكانٌ و تنزّه عن المكانِ والزّمانِ۔

ترجمہ: جب رُوح کے متعلّق مکان معلوم نہیں (کہ جسم کے کس مخصوص حصّے میں اُس کا قیام ہے) تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ جلّ شانہٗ کیفیّت (کہ وہ کیسا ہے) اور مکانیّت (کہ وہ کہاں ہے) سے برتر اور پاک ہے[1]۔ لہٰذا وہ مکان اور کیفیّت سے موصوف نہیں، بلکہ رُوح جسم میں اِس طرح موجود ہے کہ اُس سے جسم کی کوئی شے خالی نہیں، ایسے ہی اللہ تعالیٰ ہر مکان میں موجود ہے، کوئی مکان اُس سے خالی نہیں اور ساتھ ہی وہ زمان و مکاں سے مُنزّہ بھی ہے۔ بقولِ عارفِ رومیؒ ؎

اتّصالِ بے تکیُّف بے قیاس ہست ربُّ النّاس را با جانِ ناس[2]

9. التّاسعُ۔ لمّا کانَ الرّوحُ فی الجسَدِ لا یُحَسُّ ولا یُمَسُّ ولا یُجَسُّ عَلِمنَا اَنَّهٗ مُنزّهٌ عن الحِسِّ والجَسِّ والمَسِّ۔

---

[1] حضرت سلطان المشائخ سیّد نظام الدّین اولیاء محبوبِ الٰہی دہلوی قدس سرّہٗ کے متعلّق روایات میں ہے، آپ سے کسی نے سوال کیا کہ اگر اللہ تعالیٰ کا اِس کائنات میں وجود ہے تو پھر وہ کہاں ہے، یعنی اُس کی نشاندہی کی جائے۔ آپؒ نے ارشاد فرمایا پہلے تم اپنے جسم میں موجود رُوح کی نشاندہی کرو کہ وہ کس عضو میں موجود ہے اور کس میں نہیں۔ کہنے لگا کہ رُوح تو پورے جسمِ انسانی میں موجود ہوتی ہے، مگر کسی عضو میں اُس کے وجود کا تعیّن نہیں کیا جا سکتا۔ آپؒ نے فرمایا کہ اِسی طرح خالقِ کائنات کا، کائنات میں وجود ہے، مگر کسی شے اور مقام میں اُس کا تعیّن اور نشاندہی نہیں کی جا سکتی۔ گویا بقولِ بابا فُغانی شیرازیؒ ؎ مشکل حکایتیست کہ ہر ذرّہ عینِ اُوست امّا نمی تواں کہ اشارت بہ اُو کُنند

[2] (ترجمہ) ربّ العالمین کا مخلوق کی جان سے ایسا اتصال ہے، جو قیاس اور کیف و کم کے پیمانوں میں نہیں تولا جا سکتا۔

ترجمہ: جب رُوح، جسمِ انسانی میں نہ تو محسوس ہوتی اور نہ اُسے چھُوا اور ٹٹولا جا سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ بھی محسوس ہونے، ٹٹولنے، چھونے اور مَس کیے جانے سے پاک ہے۔

10. العاشِرُ۔ اَنّهٗ لمّا کانَ الرّوحُ فی الجسَدِ لا یُدرَکُ بالبصَرِ ولا یُمَثّلُ بـالـصُّوَرِ عَلِمنَا اَنّه لا تُدرِکُه الابصارُ ولا یُمَثّلُ بـالـصُّوَرِ ولا یُشَبَّه بالشُّموسِ والا قمارِ لیسَ کمثلِهٖ شیئٌ وھو السّمیع البَصِیرُ[1]۔

ترجمہ: دسویں وجہ یہ کہ رُوح کو جسم میں نہ تو دیکھا جاتا ہے اور نہ ہی وہ صُورتوں میں متمثّل ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کو (مادّی) آنکھوں سے نہیں دیکھا جا سکتا اور نہ صُورتوں اور آثار سے اُس کی مثال دی جا سکتی ہے اور نہ وہ سورج اور چاند کے مشابہ ہے، اُس کی کوئی مثل نہیں اور وہ سمیع و بصیر ہے (انتہیٰ) رُوح کے متعلق مذکورہ بالا تفصیلی جائزے سے معلوم ہوا کہ رُوح میں مکمل شعُور موجود ہے اگرچہ وہ خود کیفیّت اور اَینیّت سے وَراء ہے، کیفیّت اور اَینیت کا مطلب یہ ہے کہ یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ رُوح کی حقیقت اور اُس کی حقیقی کیفیّت وجود کیا ہے اور یہ کہ وہ کہاں ہے اور کہاں نہیں، صرف اعضاء کی حرکت اور دماغ کا شعُور اُس کی تحریک اور اُس کی موجودگی پر دلیل ہے، جب جسمِ انسانی سے رشتۂ رُوح منقطع ہو جاتا ہے تو جسدِ خاکی، جو کل تک متحرک اور باشعُور تھا، بے حس، غیر متحرک اور بے شعُور

---

[1] دیکھیے جواہر السلوک (فارسی و عربی) مصنفہ علّامہ شاہ محی الدین قادری نقویؒ ویلوری ص ۷ تا ۸، مطبوعہ مظہر العجائب مدراس، سن طباعت ۱۲۸۳ھ

ہوکررہ جاتا ہے۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے۔

وبالِ دوش ہے وہ جسم جس میں رُوح نہیں
عزیز راہ میں کاندھے بدلنے لگتے ہیں

رُوح کا جب تک جسم سے تعلّق رہتا ہے، اُس وقت تک جسمِ انسانی اُس کا مظہر بن کر اُس کا آلۂ کار بنا رہتا ہے، گویا جسم اور اعضاء کی حرکت وسکون کے پسِ پردہ رُوح کا شُعُور وارادہ کارفرما ہوتا ہے، اگرچہ دیکھنے والوں کو جسم حرکت کرتا ہوا نظر آتا ہے، مگر رُوح نظر نہیں آسکتی۔ عارفِ رومیؒ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ "کائنات کی جان وہی ذات ہے" فرماتے ہیں۔

تن ز جان و جاں ز تن مستور نیست
لیک دیدِ جاں بہ کس دستور نیست

ترجمہ: "جسم رُوح سے اور رُوح جسم سے پوشیدہ تو نہیں، لیکن رُوح کا دیکھنا دسترسِ نگاہ سے باہر ہے"۔ اور پھر یہ کہ ع

تُو مثالِ شادی و ما خندہ ایم

یعنی تیری مثال خوشی کی ہے اور ہماری مثال ہنسی کی ہے، کیونکہ رُوح کی طرح خوشی ایک کیفیت کا نام ہے اور کیفیت غیر مرئی ہوتی ہے اور ہماری مثال ہنسی کی ہے جسے دیکھا جاسکتا ہے اگر ہنسی کے پسِ پردہ خوشی موجود نہ ہو تو حقیقی ہنسی کا وجود ممکن نہیں۔ معلوم ہوا کہ خوشی ایک کیفیت ہے جو غیر مرئی ہے اور ہنسی اُس کا مظہر ہے جو مُبصَر ومحسوس ہے، لہٰذا کائنات میں ذاتِ باری کا اندازِ ظہور خوشی کے مانند ہے جو خود پوشیدہ مگر اُس کا مقامِ ظہور (یعنی دہنِ انسانی) محسوس ومُبصَر ہے۔ جس طرح خوشی کے بغیر ہنسنا ممکن نہیں اِسی طرح اگر ذات کا وجود اور اُس کا ظہور نہ ہوتو نظامِ کائنات معطّل ہوکر رہ جائے۔ اِسی طرح عارفِ رومیؒ ایک اور مثال سے اِس حقیقت کو سمجھاتے ہوئے فرماتے ہیں ع

اَنتَ کَالرِّیحِ وَنَحنُ کَالغُبار

کہ تیری مثال ہوا کی ہے اور ہماری مثال غبار کی۔ اُڑتا ہوا غبار تو نظر آتا ہے مگر اُس غُبار کو اُڑانے والی چیز یعنی ہَوا نظر نہیں آتی، اب اگر کسی شے کے وجود (ہونے) کی دلیل صرف رؤیتِ شے کو قرار دے دیا جائے کہ جو شے نظر آئے گی اُسی کا ہونا تسلیم کیا جائے گا تو پھر اِس شرط کے تحت یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہَوا کا وجود ہی نہیں کیونکہ وہ نظر نہیں آتی۔ مگر ہر انسان کو معلوم ہے کہ ہَوا کا وجود ہے۔ حتّٰی کہ سلسلۂ تنفّسِ انسانی اِسی ہَوا (آکسیجن) سے قائم ہے۔ اگر کچھ دیر کے لیے سانس لینے کو ہَوا نہ ملے تو انسان کا طائرِ حیات خود ہَوا ہو جائے۔ عارفِ رُومیؒ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ جس طرح اُڑتا ہوا غُبار نظر آتا ہے مگر اُس کو اڑانے اور حرکت دینے والی شے (ہَوا) نظر نہیں آتی، اِسی طرح تیری ذات پاک اِن سارے عوالمِ اجساد واجسام کی مُحرِّک ومُدبِّر ہے۔ یہ ناممکن، کہ تیرا وجود نہ ہو اور ہم بھی موجود رہیں گویا تیرے ہونے کے ساتھ ہی ہمارا ہونا قائم ہے، ورنہ بقولِ امجد حیدرآبادیؒ۔

بجتا ہو ستار اور مضراب نہ ہو
پھیلی ہوئی چاندنی ہو مہتاب نہ ہو
مَیں مَیں نہیں ہوسکتا، نہ ہو تُو جب تک
ممکن ہی نہیں حَباب ہو، آب نہ ہو

یعنی یہ کیسے ممکن ہے کہ ستار بھی بج رہا ہو اور مضراب (زخمہ وہ تار کا چھلا جو انگلی میں لگا کر ستار بجاتے ہیں) موجود نہ ہو یا کوئی یہ کہے کہ چاندنی تو ہے مگر چاند طلوع نہیں ہوا۔ اِسی طرح میرا (یعنی انسانی) وجود بھی تیرے ہونے کے بغیر نہیں ہوسکتا جس طرح وجودِ حباب پانی کے بغیر ممکن نہیں، ستار کے تاروں کی نغماتی جھنکار مضراب کے دم سے قائم ہے، چاندنی کا خُنک اور مسحور کُن نور وجودِ قمر کا مرہونِ منّت ہے۔ حباب (بُلبلے) کا وجود آب (پانی) کے دم قدم سے قائم ہے اِسی طرح ازل سے ابد تک اِس وسیع و عریض اور لامتناہی کائنات کی ہر موجود شے کا وجود تیرے وجودِ مقدّس کا مرہونِ کرم ہے۔

عارفِ رومیؒ اور دیگر صوفیائے کرام نے صورتِ مسئلہ کی وضاحت کے لیے کسی حد تک مثالوں سے کام لیا ہے۔ تاکہ بات کچھ نہ کچھ پلے پڑ سکے، ورنہ ذاتِ باری ہر مثال سے پاک و منزّہ ہے یہی عارفِ رومیؒ جن کی مثنوی امثال و نظائر سے بھری پڑی ہے، ساری مثالیں پیش کرنے کے بعد ذاتِ باری جلّ شانہٗ کو مخاطب کر کے عرض کرتے ہیں۔

اے بُروں از وہم و قال و قیلِ من
خاک بر فرقِ من و تمثیلِ من

اے وہ ذات جو میرے وہم و گمان اور میری ہر قیل و قال سے وراء ہے تیری ذات کے عرفان و ادراک کے آگے میری پیش کردہ مثالیں خاک کی حیثیت بھی نہیں رکھتیں۔

اَرواح کے متعلّق حضرتِ اعلیٰ گولڑویؒ کی تشریح

بہر حال رُوح کے باشعور اور مُدرکِ اشیاء ہونے کے متعلّق اگرچہ ہم نے خاصی وضاحت کردی ہے، مگر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ارواح کے متعلّق حضرت اعلیٰ گولڑوی قدّس سرّہٗ کی تحقیقِ انیق کو بھی اجمالاً نذرِ قارئین کر دیا جائے۔ آپؒ فرماتے ہیں ''بدانکہ آدمی راسہ رُوح اَست۔ نباتی و حیوانی و انسانی کہ عبارت ازنفسِ ناطقہ است وعلاقہٗ اُو با جسم وراءِ خروج و دُخول واتّصال وانفصال است۔ اہلِ تحقیق در بیانِ کیفیتِ رُوح دو فرقہ اند۔ گروہے برآنست کہ رُوح دراصل یکے است کہ آن را رُوحِ کُل می خوانند۔ گاہے ازآں تعبیر بحقیقتِ[1] محمّدیہ می کنند وگاہے عقلِ اوّل و تعیّنِ اوّل وقلمِ اعلیٰ می گویند۔ وطریقِ صُدورِ ارواحِ جزئیّہ ازآں ایں چنین است کہ ہرگاہ جسمِ انسانی تسویہ یافت، عکسِ روحِ کُل بریں جسم اُفتاد، بواسطہٗ آں آثارِ حیات در بدن پیدا می شود۔ چنانچہ جسمِ صیقلی بمقابلہٗ آفتاب روشن می شود۔ وتقابل چونکہ شرطِ انعکاس است پس موت عبارت از رفعِ آں تقابل خواہد بود۔ وفرقہٗ برآنست کہ ہر یکے از ارواحِ جزئیّہ بغیرِ انعکاس لطافتِ ذاتیہ می دارند۔ بداں کہ محقّقانِ کامل کہ کشفِ ایشاں مقتبس از مشکوٰۃِ نبوّت است برآنند کہ رُوح را دو بدن است۔ عنصری و مثالی۔ در نشاءِ دُنیا ببدنِ عنصری تعلّق دارد و بعدِ فسادِ ایں بدن بآں مثالے لطیف، و در حشر باز ببدنِ عنصری تعلّق خواہد گرفت۔

---

[1] حقیقتِ محمّدیہ علیٰ صاحبہا الصّلوٰۃ والسّلام کی ایک اور تفسیر و تعبیر اِسی کتاب میں موجود ہے، اِن دونوں کا مصداق علیحدہ ہے۔ ارواحِ جُزئیہ کے تعیّنات کے جامع ہونے کے اعتبار سے رُوحِ کُل کو بھی حقیقتِ محمّدیہ سے تعبیر کیا گیا، جو وجود کے مرتبہ مُمکنات سے ہے، جب کہ دوسری تعبیر میں مراتبِ وُجُوب سے ہے، تاہم یہ ایک اصطلاح ہے۔ دونوں تعبیروں میں رسالتِ مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جامعِ کمالات ہونے کی مناسبت ہے، آپ کی معروف ذاتِ گرامی مُراد نہیں (مصنّف)

وہمہ رامعلوم است کہ بدنِ عنصری درخواب معطّل می شود۔ وآں بدنِ دیگراست کہ درخواب دیدہ می شود۔ دریں حالت رُوح تدبیر ہردوبدن می کُند۔ والاّ بدنِ عنصری فاسدشود۔ ورُوح درعالمِ مثال سیرمی کُند عجائبِ عالمِ ملکوت را، رُوحِ کُمّلِ اولیاء درحیات انسلاخ ازیں بدنِ عنصری می تواند کرد کہ آں را انتزاع وانخلاع می خوانند۔ وایں موتِ اختیاری است کہ بریاضت حاصل می شود۔ واختلاف است دراینکہ آفرینشِ ارواح قبلِ ازتخلیقِ جسام است یا بعد۔ گروہے بسوئے اوّل رفتہ۔ دلیلِ شاں قولہ تعالیٰ هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُوْرًا ولَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ۔ الخ وگروہے بجانبِ ثانی میلے دارند۔ دلیلِ اُوشاں قولہ تعالیٰ وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِىْ آدَمَ مِنْ ظُهُوْرِ هِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى الخ وقولہ علیہ السّلام عن عمرو بن عُیینہ مرفوعاً اَنَّ اللّٰهَ خَلَقَ اَرْوَاحَ الْعِبَادِ قَبْلَ الْعِبَادِ بِاَلْفَىْ عَامٍ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَمَا تَنَاكَرَ اِخْتَلَفَ و بہمیں رفتہ اند اہلِ کشف وشہود[1]۔

ترجمہ: جان لے کے آدمی کی تین ارواح ہیں۔ نباتی، حیوانی اور انسانی۔ انسانی روح نفسِ ناطقہ سے عبارت ہے (جسے نفسِ مُدرکہ بھی کہتے ہیں) اور اُس کا جسم سے تعلّق داخل، خارج، متّصل ومنفصل ہونے سے بلندوبالا ہے۔ رُوح کی کیفیت کے بیان کے سلسلے میں اہلِ تحقیق کے دوفرقے ہیں۔ اُن میں سے ایک کا موقف

---

[1] دیکھئے تحقیق الحق فی کلمۃ الحق ازسیّد پیرمہرعلی شاہؒ، ص 131-135 مطبوعہ سول اینڈ ملٹری پریس، راولپنڈی

یہ ہے کہ اصل میں رُوح ایک ہے، جسے رُوحِ کُل کہا جاتا ہے اور جسے کبھی حقیقتِ محمّدیہ سے تعبیر کرتے ہیں اور کبھی عقلِ اوّل، تعیّنِ اوّل اور قلمِ اعلیٰ کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں اور رُوحِ کُل سے ارواحِ جزئیہّ (رُوحِ نباتی۔ حیوانی۔ انسانی) کا برآمد ہونا اِس طرح ہے (کہ جب جسمِ انسانی تیار ہوا تو ظہورِ برزخی میں رُوحِ کُل کا عکس اُس کے جسم پر پڑا، جس کی وجہ سے اُس کے بدن میں آثارِ حیات پیدا ہوئے) جس طرح کسی صیقل شدہ جسم کو سُورج کے سامنے رکھ دینے سے اُس کا جسم روشن ہوتا ہے۔ چونکہ عکس پذیری کے لیے عکس انداز سے تقابل (آمنا سامنا) شرط ہے۔ پس عکس پذیر اور عکس انداز کی تقابلی صورت کے ختم ہو جانے یا ہٹ جانے کا نام موت ہے۔

جس طرح صیقل شدہ جسم پر پڑنے والی روشنی آفتاب سے عدمِ تقابل کی صورت میں ختم ہو جاتی ہے اور وہ صیقلی جسم بے نور ہو کر رہ جاتا ہے۔ صوفیاء کے نزدیک بالکل اِسی طرح جب جسمِ انسانی رُوحِ کُل کی تقابلی صورت سے ہٹ جاتا ہے تو اُسے موت کہتے ہیں۔ رُوحِ کُل سے منعکس ہونے والے پرتو کو رُوح کہہ لیجیئے یا قرآنی اصطلاح کے مطابق امرِ ربّ۔ بات ایک ہی ہے جسمِ انسانی کے مردہ ہونے کے بعد یہ ضروری نہیں کہ رُوح بھی معدوم ہو جائے۔ یعنی جس طرح مردہ جسم سماعت، بصارت، اور شعُور سے محروم ہو جاتا ہے۔ رُوح کے ساتھ ایسا نہیں ہوتا بلکہ رُوح کے جملہ عناصرِ احساس پوری توانائی سے مصروفِ عمل رہتے ہیں۔ سماعِ موتیٰ کی حدیث شریف (کہ مردہ قبر پر آنے والوں کے پاؤں کی آہٹ بھی

سُنتا ہے) ہمارے موقف کی مُؤیّد ہے۔ بعض کم فہموں کا خیال ہے کہ موت کے بعد رُوح کا جسمِ انسانی کے ساتھ کوئی تعلّق باقی نہیں رہتا۔ کیفیتِ رابطہ تو عالمِ غیب کا معاملہ ہے' جسے خُدا ہی جانتا ہے' مگر اِتنا ضرور ہے کہ قبر میں سوال و جواب رُوح کے جسم کے ساتھ کسی نہ کسی رابطے کی صورت میں ہو سکتے ہیں۔ جسم کے مردہ ہو جانے کے بعد رُوح کی موجودگی اور اُس کی حیات کا مسئلہ آج کل کے سائنسی دَور کی کئی مثالوں کو سامنے رکھ کر حل کیا جا سکتا ہے۔ مگر ایسی مثالیں تکنیکی ذہن کے لیے ہی مفید ہو سکتی ہیں۔ اگرچہ تصوّف جیسے نازک موضوع کی اصطلاحات اور کیفیّات و واردات کو جامۂ الفاظ پہنانا اور پھر مادی مثالیں دے کر صورتِ حال کو واضح کرنا انتہائی مشکل کام ہے' لیکن اتفاق سے راقم الحروف کا ذہن بھی کسی قدر ٹیکنیکل ہے اِس لیے کوشش کروں گا کہ مادی مثالوں سے بات سمجھا سکوں' اگر منکرینِ تصوّف کا دماغ بھی تکنیکی ہوتا تو بلاشُبہ مجھے بڑی خوشی ہوتی' ایسے حضرات کے ذہن اکثر غیر تکنیکی ہوتے ہیں۔

کچھ شک نہیں کہ حضرتِ واعظ ہیں خوب شخص
یہ اور بات ہے کہ ذرا بے وقوف ہیں

(اکبرالہ آبادیؒ)

اِس لیے کہ اگر تکنیکی ہوتے تو وہ ضرور محسوس کرتے کہ آج کی ساری سائنسی تحقیقات اور خلائی تسخیریں ذاتِ باری کی صفات کی عملی تفسیریں ہی تو ہیں۔

ٹیلیفون کا نظام اور مسئلۂ موت و حیات

جیسا کہ سب جانتے ہیں' تار کے توسّط سے ٹیلیفون کا رابطہ سوئچ رُوم (Switch Room) سے قائم ہوتا ہے' کیونکہ سب ٹیلیفونوں کو (Tone) دینے کا واحد مرکز سوئچ رُوم ہوتا ہے' اِس لیے اُس کی مرکزی حیثیت کا تقاضا یہی ہے کہ ڈیڈ (Dead) ہونے سے بچنے کے لیے ہر فون سیٹ (Set) کا ربط اُس سے قائم رہے' جب تک فون سیٹ اور سوئچ رُوم کے مابین رابطہ (تقابل) رہے گا تو سیٹ میں ٹون (Tone) آتی رہے گی' جب دونوں کے درمیان واسطۂ اتّصال نہ رہے یا دونوں کی تقابلی[1] صورت مفقود ہو جائے تو سیٹ لازماً ڈیڈ (Dead) ہو جائے گا' مگر یہ ہرگز ضروری نہیں کہ فون ڈیڈ ہو جائے تو سوئچ رُوم کو بھی ڈیڈ تصور کیا جائے۔ سوئچ رُوم چونکہ ٹون (Tone) کا سرچشمہ ہے' اِس لیے اُس کی ٹون (Tone) ٹیلیفون سیٹ کی نسبت پائندہ و مستقل ہے' جب کہ فون سیٹ کی ٹون (Tone) میں درمیانی رابطے اور تقابل کے نہ رہ سکنے کی وجہ سے امکانِ مرگ یعنی (Death) موجود ہے۔ سوئچ رُوم میں ٹون (Tone) کی موجودگی کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ ہیلڈ اَپ (Held Up) ہونے یا خرابئ رابطہ کے متعلّق شکایت (Complaint) کی جاتی ہے تو ڈیڈ فون میں پھر سے آثارِ حیات نمودار ہو جاتے ہیں اور فون سیٹ کے دوبارہ زندہ ہو جانے کا سبب سوئچ رُوم سے اُس کی سابقہ کیفیتِ ربط اور تقابلی صورت کا بحال ہو جانا ہے۔

---

[1] مقصد یہ ہے کہ فضا میں موجود سیٹلائیٹ (Satellite) کا زمین پر موجود سیٹلائیٹ سٹیشن سے تقابل اور اِسی طرح مائیکرو ویو ڈش (Micro Wave Dish) سے تقابل (آمنا سامنا) ضروری ہے' گویا مندرجہ بالا نوع کے سگنلز (Signals) کو وصول کرنے کے لیے جانبین کا تقابل (آمنا سامنا) بنیادی شرط ٹھہرا۔

مذکورہ تمثیلی مواد کو ذہن میں رکھتے ہوئے صُوفیاء کے پیش کردہ تصورِ موت وحیات کو سمجھنے کی کوشش کیجیئے۔ مثلاً یہ فرض کر لیجئے کہ جسمِ انسانی ایک ٹیلیفون سیٹ کی حیثیت رکھتا ہے اور اِس کا سلسلۂ تارِ نفس **(Cable)** یا تار ہے ؏ تُو از شمارِ نَفَس زندہ ای نمی دانی؟

اور رُوحِ کُل یا تعیّنِ اوّل اُس کے لیے سوئچ رُوم کا درجہ رکھتا ہے' اب جس وقت تک جسمِ انسانی کا سیٹ' سانس کے مائیکرو ویو سسٹم کی وساطت سے رُوحِ کُل کے سوئچ رُوم سے مربوط اور متقابل رہتا ہے تو جسمِ انسانی کے سیٹ میں ٹون (روح) موجود رہتی ہے اور جس وقت جانبین کا باہمی رابطہ اور آپس میں اُن کا تقابل ختم ہو جاتا ہے تو انسان کے اِس جسدِ خاکی کا سیٹ ڈیڈ ہو کر رہ جاتا ہے خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ رابطہ و تقابل کی برقراری کا نام حیات ہے اور اُس کے اُٹھ جانے یا منقطع ہو جانے کا نام موت ہے۔

اور دوسرے[1] فرقے کا نظریہ کچھ یوں ہے کہ ارواحِ جُزئیہ میں سے ہر ایک رُوحِ کُل سے بغیر کسی عکس پذیری کے' ذاتی لطافت کی مالک ہے۔ جان لے کہ وہ محققّین جن کا کشفِ علمی مشکوٰۃِ نبوّت سے ضیا پذیر ہے' اِس بارے میں اُن کی تحقیق یہ ہے کہ رُوح کے دو بدن ہیں ایک عنصری اور دوسرا مثالی ۔ رُوح حیاتِ دنیوی میں اِس عنصری اور محسوس بدن سے متعلّق رہتی ہے اور اِس بدنِ ظاہری کے فنا ہو جانے کے بعد مذکورہ بدنِ مثالی میں جو بدنِ ظاہری کی نسبت

---

[1]: یہاں سے حضرت اعلیٰ گولڑوی قدس سرّہٗ کی منقولہ فارسی عبارت کے باقی حصّے کا ترجمہ پھر شروع ہوتا ہے۔

لطیف ہوتا ہے منتقل ہو جاتی ہے اور قیامت کے دن بدنِ مثالی (یا برزخی) سے نکل کر دوبارہ بدنِ عنصری میں آ جائے گی۔ (جس طرح پہلے اُسی بدن میں رہ چکی تھی) سب جانتے ہیں کہ عناصرِ اربعہ سے ترکیب یافتہ یہ انسانی بدن نیند میں معطّل اور بیکار ہو جاتا ہے اور انسان کو خواب میں جو بدن یا جسمِ انسانی نظر آتا ہے' وہ یہ بدنِ عنصری نہیں ہوتا' بلکہ وہی مثالی بدن ہوتا ہے جس کا ابھی کچھ دیر پہلے ذکر ہوا۔ لہٰذا رُوح دونو بدنوں کی تدبیر کرتی ہے۔ (یعنی راہنمائی کرتی اور اِنہیں مطابقِ منشا چلاتی ہے) اور روح' عالمِ مثال میں عالمِ ملکوت کے عجائبات کی سیر کرتی ہے اور اولیائے کاملین کی روحیں اِس ظاہری بدن یعنی بدنِ عنصری سے ذاتی اختیار کے تحت بھی جُدا ہو سکتی ہیں۔ اِس حالت کو اصطلاحِ تصوّف میں اِنتزاع اور انخلاع (یعنی الگ ہونا جُدا ہونا) کہتے ہیں اور اِس قسم کی موت اختیاری ہوتی ہے جس پر مشق و ریاضت سے قدرت و اختیار حاصل ہو سکتا ہے اور اِس امر میں اختلاف ہے کہ ارواح کی پیدائش اجسام سے پہلے ہوئی یا اجسام کے بعد۔ ایک گروہ اِس طرف گیا ہے کہ ارواح کی تخلیق اجسام سے پہلے ہوئی اُن کی دلیل یہ آیتِ قرآنی ہے۔ هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُوْرًا[1] ''بے شک گزرا ہے انسان پر زمانے میں ایک ایسا وقت جب وہ کوئی قابلِ ذکر چیز نہ تھا'' ظاہر ہے کہ قابلِ ذکر چیز اُس وقت ہوا جب عالمِ اجسام میں آیا۔ آیتِ مذکورہ میں حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ کے کلمات سے معلوم ہُوا

---

[1]: القرآن : 76 : 1

کہ انسان پر ایک ایسا وقت بھی گزرا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس وقت کا یہاں ذکر ہو رہا ہے وہ کس چیز پر گزرا۔ آخر جس پر وہ وقت گزرا اُس چیز کا ہونا بھی تو ضروری ہے ورنہ یہ سوال ہوگا کہ وقت کس پر گزرا اور جس شے پر وہ وقت گزرا اُس کا نام کیا ہے؟ چونکہ اجسام کے ساتھ ارواح ہی کا تعلّق ہے لہٰذا اُس گروہ نے (جو اجسام سے پہلے ارواح کی تخلیق کا قائل ہے) بدیں طور استدلال کیا۔ اور دوسرے گروہ نے جو تخلیقِ اجسام کی اوّلیّت کا قائل ہے اِس آیت سے استناد کیا۔ وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى [1] الخ۔ اے محبوبؐ! یاد کرو جب نکالا آپ کے رب نے بنی آدم کی پُشتوں سے اُن کی اولاد کو اور گواہ بنایا خود اُن کو اُن کے نفسوں پر (اور پوچھا) کیا میں نہیں تمھارا رب؟ سب نے کہا کہ بے شک تُو ہی ہمارا رب ہے۔ آیت میں یہ بیان کیا گیا کہ ہم نے بنی آدم کی پُشتوں سے اُن کی اولاد کو نکالا۔ ظاہر ہے کہ وہ اجسام ہی ہو سکتے تھے ارواح تو نہیں؟ بہر حال آنحضرت ﷺ کی یہ حدیثِ مبارک کہ اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ اَرْوَاحَ الْعِبَادِ قَبْلَ الْعِبَادِ بِاَلْفَيْ عَامٍ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَمَا تَنَاكَرَ اِخْتَلَفَ۔ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی ارواح کو بندوں سے دو ہزار سال قبل پیدا فرمایا اور عالمِ ارواح میں جن کی باہمی اُلفت ہوگئی، اُنھوں نے دُنیا میں بھی آپس میں محبت کی اور جن کا وہاں تعارف نہ ہوا وہ دُنیا میں بھی ایک دوسرے سے بیگانہ رہے [2] اِسی مضمون کو خود

---

[1] : القرآن 7 : 172

[2] : یہاں تک حضرت اعلیٰ گولڑوی قدّس سرّہٗ کی منقولہ فارسی عبارت کا ترجمہ ہے۔

حضرت اعلیٰ گولڑوی قدّس سرّہٗ نے اپنے ایک فارسی شعر میں یوں بیان فرمایا ہے۔

داں جُنُودِ مُجنّدہ ارواح را   ماائتلف ثمّ کشدا اشباح را [1]

اِس شعر کا مفہوم وہی ہے جو سطورِ بالا میں بیان ہوا۔ رُوح کے متعلّق اِتنی تفصیل میں جانے کا مقصدِ واحد یہ تھا کہ سمجھ لیا جائے کہ رُوح ایک ذی شعور اور مُدرِکِ الحقائق چیز ہے، جس کا تفصیلی جائزہ حضرتِ اعلیٰ گولڑوی قدّس سرّہٗ اور حضرت شاہ محی الدّین قادری ویلوریؒ کے مذکورہ تحقیقی تناظر میں پیش کر دیا گیا، جس میں رُوح کی دیگر خصوصیّات میں سے ایک خصوصیّت یہ بھی بیان کی گئی کہ وہ باشعور ہے اور کیفیّت سے وراء ہے۔ اِس کا یہ مطلب نہیں کہ اِس کی کوئی کیفیّت ہی نہیں۔ اصطلاحِ عام میں خوشی اور غم کی طرح لفظِ کیفیّت جن معنوں میں بولا جاتا ہے رُوح اِس قسم کی کیفیّت نہیں۔ کیفیّت کیف سے نکلا ہے جس کے معنٰی یہ ہیں کہ یہ شے اصل میں کیا ہے اور رُوح کے متعلّق یہ کہنا تو درست ہے کہ وہ ہے مگر یہ کہ وہ (کیف) کیسے اور کیا ہے تو یہ احمقانہ سوال ہوگا۔ اِس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے رُوح کے متعلّق یہ ارشاد فرمایا: وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا [2] (ترجمہ) اور وہ دریافت کرتے ہیں آپ سے رُوح کے متعلّق (اُنہیں) بتا دیجیے کہ رُوح امرِ رب ہے اور نہیں دیا گیا

---

[1] : (ترجمہ) ارواح کو ایک جمع شدہ لشکر سمجھ، کہ جس کے اجتماع کے بعد (عالمِ خلق میں) اجساد باہم مانوس ہوئے۔ دراصل پیر صاحب علیہ الرّحمۃ کا اشارہ اُس حدیث شریف کی طرف ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ ارواح، اللہ تعالیٰ کا جمع کردہ لشکر ہیں۔ جو ارواح ایک دوسری سے متعارف ہوئیں، یہاں عالمِ اجساد میں آ کر باہم مانوس ہوئیں اور جو وہاں بیگانہ رہیں، یہاں بھی ایک دوسری سے ناآشنا رہیں۔

[2] : القرآن 17 : 85

تمہیں علم سے، مگر تھوڑا حصّہ۔ انسان مابعدُ الطبیعاتی مسائل میں خواہ کتنی ہی ذہنی کاوش سے کام لے، مگر وہ حقائق تک کماحقّہٗ کبھی نہیں پہنچ سکتا، اِس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں انسانوں کا علم قلیل ہے۔ اکبر الٰہ آبادیؒ نے خوب کہا تھا۔

مِنَ العِلمِ قلیلًا کو بھی پڑھئے بعدِ اُوتِیتُم
نہیں تو کھاؤ گے اے بھائیو اِک روز جُوتی تُم

اِس شعر میں اُن سطحی الذّہن لوگوں کی طرف اشارہ کیا گیا، جو فطری طور پر کم استعداد کے مالک ہوتے ہیں، مگر خواہ مخواہ اپنی برتری اور تفوقِ علمی ثابت کرنے کے لیے اُن مسائل کو زیرِ بحث لے آتے ہیں، جو اُن کے فہم و دانش سے ماوراء ہوتے ہیں۔ جن لوگوں نے رسالت مآب ﷺ سے رُوح کی ماہیّت کے بارے میں سوال کیا، چونکہ وہ ایسے ہی سطحی الذّہن لوگ تھے، اِس لیے رُوح کی تشریح کے سلسلے میں اَمرِ رَبِّیْ کے الفاظ پر اکتفا کیا گیا۔ جس طرح ہر ہُنر اور کام کے لیے اُس کی استعداد کا ہونا شرطِ اوّلیں ہے، اِسی طرح ہر شعبۂ علم کے لیے بالعموم اور علومِ الٰہیّات کے لیے بالخصوص ایک مناسب استعداد اور صلاحیّت کا ہونا بُنیادی شرط ہے۔ جن افراد میں کسی کام کی استعداد تو نہیں ہوتی مگر وہ اُسے محض اظہارِ قابلیّت اور داد و تحسین وصول کرنے کے لیے شروع کر دیتے ہیں، اُنہیں زُود یا بدیر آخر ندامت کا مُنہ دیکھنا پڑتا ہے۔ بیدلؔ نے کیا خوب فرمایا تھا۔

موج و کف مشکل کہ گردد محرمِ قعرِ مُحیط
عالمے بیتابِ تحقیق است و استعداد نیست

(ترجمہ) سمندر کی گہرائیوں تک رسائی حاصل کرنا امواج اور جھاگ کی دسترس اور قدرت سے باہر ہے اِس لیے کہ اِن دونوں کے مقدّر میں صرف سطحِ آب پر رقصِ اضطراری لکّھا گیا ہے۔ اِن میں سمندر کی گہرائی تک جانے کے جوہر ہی نہیں۔ اِسی طرح ایک دُنیا اشیاء کی ماہیّت اور اِس کے خواص کی تحقیق میں بُری طرح بے تاب نظر آتی ہے، درآنحالیکہ اُس میں اُن حقائق تک رسائی کی استعداد ہی نہیں ہوتی۔ مطلب یہ ہوُا کہ تصوّف ہو یا ارواح کا مسئلہ۔ اکابرِ اُمّت کی تحقیق کو ایسے مسائل میں ہمیشہ خضرِ راہ کا مقام دینا چاہئے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ انسان سابقہ تحقیق ہی پر قناعت کر لے اور ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائے۔ تحقیق ضرور کی جائے مگر سابقہ تحقیقات کی مشعل ہاتھ میں لے کر۔ سَلَف میں سے حضرت ابنِ عربیؒ، رومیؒ، جامیؒ، بیدلؒ اور خَلَف میں سے حضرت خواجہ شاہ محمد سلیمان تونسوی، حضرت خواجہ شمسُ الدّین سیالوی اور حضرت اعلیٰ سیّد پیر مہر علی شاہ گولڑوی قدّس اللہ اسرارھُم جیسی عظیم علمی و رُوحانی ہستیاں ہی ایسے عمیق اور نازک ترین مسائل کی تحقیق اور اُن کی تشریح کے لائق ہیں، جنہیں خدا نے علومِ ظاہری و باطنی دونوں سے مالا مال کیا اور ایسے ہی لوگ بلا شبہ قرآن کی اِس آیت کے صحیح مصداق ہیں۔ یَرفَعِ اللّٰہُ الَّذِینَ اٰمَنُوا مِنکُم وَالَّذِینَ اُوتُوا العِلمَ دَرَجٰتٍ[1]۔ اللہ تعالیٰ اُن کے درجات جو تم میں سے ایمان لے آئے اور جن کو علم دیا گیا، بلند فرما دے گا۔

---

[1] : القرآن 58 : 11

اِدّعائے عرفان دلیلِ بے خبری

مجھے رموزِ تصوّف پر دستگاہِ کُلّی کا ہرگز ادّعا نہیں' اِس لیے کہ اِن حقائق کو وہی اربابِ حال و مشاہدہ جان سکتے ہیں' جو وارداتِ قلبیہ اور مشاہداتِ باطنیہ سے مشرّف ہیں۔ اگرچہ مَیں ایسے کاملین کی خاکِ پا بھی نہیں' تاہم اُنکے بیان کردہ اسرار و رموز کا جہاں تک ادراک کر پایا ہُوں' نذرِ قارئین کرنے کی کوشش کروں گا۔ بہرحال یہ بات ہمیشہ ذہن نشین رہنی چاہیئے کہ جو خاصانِ بارگاہ ایسے مقامات کے حامل ہوتے ہیں' وہ موجودہ دَور کے بعض نام نہاد جاہل صُوفیوں کی طرح عرفانِ حقائق کا اعلان یا آگاہیِ اسرار کا ہرگز دعوٰی نہیں کرتے۔ بقولِ اُستادِ سخن سعدؔی شیرازیؒ۔

اے مُرغِ سَحَر عشق ز پروانہ بیاموز   کاں سوختہ را جاں شد و آواز نیامد
ایں مدّعیاں در طلبش بے خبر انند   آں را کہ خبر شُد خبرش باز نیامد

(ترجمہ) اے صبح کے وقت چہچہانے والے پرندے! اگر درسِ عشق لینا ہے تو پروانے سے لے کہ اُس بے چارے کی جان تک چلی گئی' مگر اُس نے فریاد تک نہ کی (ایک تُو ہے کہ جان پر بنے بغیر چلّائے جا رہا ہے) ثابت ہوُا کہ یہ جتنے مدّعیانِ عرفان اور بلند بانگ دعاوی کرنے والے ہیں' یہ سب بے خبر ہیں۔ اگر اِس بے خبری کے باوجود جعلی صُوفی چلّاتے ہیں تو اِن کی مثال اُس مُرغِ سَحَر کی ہے جو ٹھیک ٹھاک ہونے کے باوجود ہر صبح محض اپنی تندرستی اور اپنی سلامتیِ صحت کے اعلانات کے پروگرام نشر کرتے ہوئے کبھی چہچہاتا اور کبھی چلّاتا رہتا ہے۔

حضرتِ سعدیؒ نے صُوفیانِ خام کو آدابِ منزل و سلوک سے بے خبر کہا اور فرمایا کہ جن کو کچھ خبر دی جاتی ہے پھر اُن کی خبر ہی نہیں آتی۔ مطلب یہ ہے کہ اوّل تو وہ کچھ بتاتے ہی نہیں اور جو کچھ بتا دیں' وہ مبنی بر حقیقت ہوتا ہے۔ اُردو کے کسی شاعر نے اِسی مفہوم کو اِن الفاظ میں بیان کیا ہے جو لُطف سے خالی نہیں۔

لذّت و لطفِ مئے ناب میں کس سے پُوچھوں
کوئی ہشیار نکلتا نہیں میخانے سے

یعنی جو نشے میں دُھت ہوتے ہیں اُنہیں میخانے سے نکلنے کا ہوش ہی نہیں ہوتا اور جو نکل آتے ہیں اُن کے سر سے نشہ اُتر چکا ہوتا ہے۔ اب مَیں شراب کی لذّت اور اُس سے متعلّق دیگر وضاحت طلب امور پوچھوں تو کس سے پوچھوں' اِس لیے کہ جن پر شراب سوار ہوتی ہے وہ تو بتا ہی نہیں سکتے اور جو شراب پر سوار یعنی عالمِ ہوش میں آ جاتے ہیں وہ صفاتِ مَے کیا بیان کر سکتے ہیں۔ خیر یہ تو ایک مجازی مثال تھی ورنہ یہ پلید شراب کہاں اور وہ شرابِ معرفت کہاں۔ اِس شرابِ نجس کا بظاہر ہوشیار بہ باطن غافل اور مدہوش ہوتا ہے' جبکہ شرابِ معرفت کا بظاہر سرشار بہ باطن کائنات کا ہوشمند ترین اِنسان ہوتا ہے' جیسا کہ حضرت اعلیٰ گولڑوی رحمتہ اللہ علیہ نے ایک غزل میں فرمایا۔

رم کردہ زِغیرِ اُو دارم دلکے شیدا
بے ہوشم و با ہوشم بے کارم و با کارم

کیونکہ ہم جس شرابِ معرفت کا ذکر کرنا چاہتے ہیں اُس کا تعلّق طُورِ موسیٰ سے

ہے۔ ؎

گفتگو بیدؔل دلیلِ ہرزرہ تازیہائے ماست
تاجرس فریاد دارد کارواں آسودہ نیست

(ترجمہ) اے بیدؔل! یہ بلند بانگ دعوے اور یہ طوفانِ گفتگو محض ہماری بے ہودگی بے راہروی اور نارسائیِ منزل کی دلیل ہے کہ گھنٹیوں کی آواز کا آتے رہنا اِس بات کی دلیل ہوتا ہے کہ ابھی قافلہ راستے میں سرگرمِ سفر ہے اور منزل تک نہیں پہنچا اور جب گھنٹیوں کی آواز مکمّل طور پر بند ہوجائے تو جان لینا چاہیئے کہ قافلہ یا تو منزل پر پہنچ گیا ہے یا پھر سکون نسے ہمکنار ہے۔

مفاہیمِ مذکورہ کی پیچیدگیاں، عظمتیں اور رفعتیں اپنی جگہ، مگر حُجت باز قسم کے ذہنوں میں اُٹھ سکنے والے ایک لطیف سوال کا جواب پیشگی دیتا چلوں۔ میں جب منطق کی کتابیں پڑھتا تھا تو اُستادِ محترم حضرت مولٰنا فتح محمد صاحبؒ (م 1969ء) نے یہ علمی لطیفہ سُنایا تھا کہ کسی تیلی کے پڑوس میں ایک منطقی اور معقولی رہتا تھا، ایک دن وہ تیلی کے پاس آیا تو دیکھا کہ اُس کے بیل کے گلے میں گھنٹی پڑی ہوئی ہے اور وہ کولھو کے گرد گھُوم رہا ہے۔ منطقی نے تیلی سے دریافت کیا کہ بیل کے گلے میں گھنٹی باندھنے کا کیا مقصد ہے؟ اُس نے جواب دیا کہ گھنٹی کے بجتے رہنے سے یہ معلوم ہوتا رہتا ہے کہ بیل گھوم رہا ہے، رُکا نہیں، اگر گھنٹی نہ ہو تو ہمیں اُس کے چلنے یا رُک جانے کا پتا نہیں چل سکتا۔ اِس لیے اُس کے گلے میں گھنٹی باندھ دیتے ہیں۔ یہ سُن کر منطقی کی رگِ منطق فوراً اپھڑکی اور کہنے لگا کہ اگر تمہارا بیل ایک جگہ کھڑا رہ کر صرف گردن ہلاتا رہے اور گھنٹی بجتی رہے تو کیا تم یہ سمجھ لوگے کہ وہ چل رہا ہے۔ جب تیلی نے منطقی کی یہ بات سُنی، تو بولا۔ حضرت! آپ بالکل بجا فرماتے ہیں اور ایسا ہونا بھی ممکن ہے، مگر افسوس یہ ہے کہ میرا بیل منطقی نہیں۔ یعنی آپ کی طرح علمِ منطق اور معقولات سے آشنا نہیں یا یہ کہ میرا بیل صرف بیل ہے منطقی بیل نہیں۔ یہ لطیفہ نقل کرنے کا مطلب یہ تھا کہ اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ حضرتِ بیدلؒ نے گھنٹیوں کی خاموشی کو رسائیِ منزل کی دلیل اور علامت ٹھہرایا ہے۔ یعنی گھنٹیاں اُسی وقت تک بجتی ہیں جب تک قافلہ چل رہا ہوتا ہے۔ یہ بھی تو ہوسکتا ہے کہ جانور کھڑے ہوجائیں اور سر ہلانا شروع کردیں۔ تو اِس کا جواب وہی ہے کہ اِتّفاق سے جانور منطقی نہیں ہوتے۔

قارئین کی ضیافتِ طبع کے لیے ہم ذرا اپنے انداز سے ہٹ گئے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ کاملینِ اُمّت اور عُرفائے ملّت کے کلام پر حُجت بازی کرنے کے بجائے اپنے مبلغِ علم اور اپنی رسائیِ نگاہ کا اندازہ لگانا چاہیئے۔ اگر اُن کو آپ غلط کہہ سکتے ہیں تو آپ بھی تو غلط ہوسکتے ہیں۔ ایسے واصلینِ حق اور کاملین کے عیوب تلاش کرنے کے بجائے انسان کو اپنے گریباں میں جھانکنا چاہیئے کہ وہ خود کیا ہے ؎

گر بہ جہاں گزر کُنی پندِ منیؔر گوش کُن
عیبِ کسے مجُو بجو صنعتِ کردگارِ من
منیؔر شکوہ آبادی

دوسروں کے عیب چینوں کے لیے صائبؔ تبریزی نے بھی کچھ اِسی طرح کہا تھا ؎

اے کہ خود را در دلِ ما زشت منظر دیدہ ای
رُوئے خود را چارہ کُن آئینۂ ما زَرد نیست

اے وہ شخص! کہ تُو نے ہمارے آئینۂ دل کے سامنے آ کر خود کو بد صورت پایا۔ جا! اپنے چہرے کا علاج کر اس لیے کہ ہمارا آئینۂ دل زرد نہیں ہے' بلکہ خود تیرا چہرہ زرد تھا۔ ہمارے آئینے کے سامنے تُو جیسی شکل لے کر آیا اُس نے تجھے وہی اصلی شکل دکھائی ہے' اِس میں ہمارے آئینے کا کیا قصور؟ گویا عارفانِ حق کی ذات یا اُن کے کلام پر جو کم فہم مُعترض ہوتے ہیں' وہ اعتراض کر کے درحقیقت اپنی کم علمی اور بُغض وحسد کا ثبوت دیتے ہیں۔ بعض حضرات اظہارِ برتری کے طور پر کہہ دیتے ہیں کہ ہم پیروں' فقیروں کے قائل نہیں۔ ایسا کہنے کی کیا ضرورت ہے' یہ تبصراتی انداز' تو بڑی کم مائیگی کی دلیل ہے۔ حقیقی مشائخ تو خلق اللہ کی تعریف ونفرت دونوں سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ اُن پر کسی کے آنے نہ آنے اور تسلیم کرنے نہ کرنے سے کوئی اثر نہیں پڑ سکتا اس لیے کہ بقولِ راقم الحروف ؎

ہمیں پر منحصر کیا ہے ہم اُٹھتے ہیں تو اُٹھ جائیں
رہے گا سجدہ گاہِ شوق اُن کا سنگِ در پھر بھی

مگر یہ شان حقیقی مشائخ کی ہے۔ جعلی اور مصنوعی پیروں کی نہیں۔ عُرفائے ربّانی جو آغوشِ تصوّف کے پروردہ اور تربیت یافتہ ہوتے ہیں' وہ اپنے بدخواہوں اور معاندین کی زیادہ عزّت کرتے ہیں۔ شاید راقم الحروف نے اِسی تربیت کے زیرِ اثر' یہ شعر کہہ دیا ہے ؎

نصیرؔ اپنوں کی عزّت لوگ کرتے آئے ہیں' لیکن
وہ ہم ہیں جن کو تعظیمِ عدو کرنی بھی آتی ہے

اسرارِ تصوّف کے بیان میں الفاظ کی تنگ دامانی

مطالب و معانی جب انتہائی نازک ولطیف اور عمیق ہوں تو اُن کے بیان میں عجیب سا اُلجھاؤ محسوس ہونے لگتا ہے' اِس لیے کہ معانی کے ہجوم میں الفاظ کھو جاتے ہیں۔ لہٰذا اِن کو تلاش کر کے لانا اور آسان پیرائے میں بیان کرنا انتہائی مشکل ہو جاتا ہے۔ معانی کی مثال سواروں کی ہے اور الفاظ سواریوں کی حیثیّت رکھتے ہیں۔ جہاں سوار اور سواریاں دونو موجود ہوں' وہاں تو کام چل جاتا ہے لیکن کیا کِیا جائے کہ کائنات میں معانی لامحدود ہیں اور الفاظ محدود۔ اِس لیے بعض اوقات معانی تو ذہن میں مُستحضر ہوتے ہیں' مگر اُن باریک ولطیف احساسات کے بیان کے لیے الفاظ کی تنگ دامانی' بے چارگی اور درماندگی دیدنی ہوتی ہے۔ گویا سوار موجود' لیکن سواریاں غائب۔ تصوّف کے اکثر معانی ومطالب ایسے ہیں' جن کے بیان کے لیے ابھی تک الفاظ ہی وضع نہیں ہوئے ع

بسیار شیوہ ہاست بتاں را کہ نام نیست

لہٰذا صوفیائے عظام کو مسائلِ تصوّف کی بعض مخصوص کیفیّات الفاظ کے قالب میں ڈھالنے کے وقت خاصی دشواری محسوس ہوتی ہے' اِس لیے کہ یہ کائنات کا لطیف تریں موضوع ہے' اگر مشکل اور گنجلک الفاظ اور انداز میں بھی

بیان ہو پائے تو غنیمت ہے، چہ جائیکہ آسان اور سلیس زبان اختیار کی جائے بہرحال مشکل مسائل کے لیے آسان پیرایۂ اظہار کی فراہمی بلاشبہ کٹھن کام ہے اصطلاحِ سخن میں اِسے سہل مُمتنع کہا جاتا ہے۔ گویا آساں گوئی ایک ایسی آسانی ہے، جو آسانی سے نہیں بڑی مشکل سے ہاتھ آتی ہے، بالفاظِ دیگر مشکل گوئی آسان ہے اور آساں گوئی مشکل ہے۔ اساتذۂ سخن نے ایسی آسان گوئی کو مشکل میں شمار کیا ہے، چنانچہ امجدؔ حیدر آبادیؒ اپنی ایک رُباعی میں کہتے ہیں۔

معلوم ہُوا کہ علم نادانی ہے
مکشُوف ہُوا کہ دید حیرانی ہے
ڈالا ہے تلاشِ قُرب نے دُوری میں
مشکل ہے بڑی یہی ، کہ آسانی ہے

امرِ واقع یہی ہے کہ اِس تماشا گاہِ عالم میں ابتدا تو مشاہدہ سے ہوتی ہے، لیکن حقیقی مشاہدوں کی وُسعتیں بالآخر حیرت پر منتج ہوتی ہیں۔ بقولِ حضرتِ بیدلؒ۔

حاصلِ ما دریں تماشا گاہ[1]
انتہا حیرت ، ابتدا ست نگاہ

تصوّف اور مسائلِ تصوّف پر کچھ کہنے کا ارادہ تھا اور مشکل ترین نظائر بھی نظر میں تھے، لہٰذا مذکورہ آسانی مشکل در آغوش کو سامنے رکھتے ہوئے تشریحِ مطالب کے لیے والدِ گرامی قبلہ سیّد غلام معین الدّین لالہ جی علیہ الرّحمۃ کی متصوّفانہ غزل

---

[1]: (ترجمہ) اِس جلوہ گاہِ کائنات میں ہمارا ماحصل اِس طرح ہے کہ ہماری ابتدا نگاہ اور انتہا حیرت ہے۔

جس کا تذکرہ اگلے صفحات میں آئے گا، مجھے پسند آئی۔ میرے شاعرانہ ذوق کے مطابق والدِ ماجد کی یہ غزل متصوّفانہ مضامین اور مُصطلحاتِ سُلُوک کا شاہکار ہے۔ اربابِ بصیرت اس امر سے اتّفاق کریں گے کہ مسائلِ تصوّف کی وضاحت جس خوش اُسلوبی اور سادگی سے اِن اشعار میں کی گئی ہے، وہ بلاشُبہ قابلِ صد تحسین و آفریں ہے۔ اگرچہ سلسلۂ تشریح قدرے دراز ہو گیا ، لیکن کیا کِیا جائے اِس آسانی میں یہی تو مشکل ہے کہ لگتی آسان ہے، مگر جب تشریحِ مطالب کے دریائے موّاج میں اُترنا پڑتا ہے تو شدید مشکلات کا سامنا ہوتا ہے، اِس امر کا اعادہ ضروری سمجھتا ہوں کہ مسائلِ تصوّف پر عبور کا ہرگز ادّعا نہیں، بہرحال اپنی علمی وفکری بساط کے مطابق کوشش کی ہے کہ اِن مفاہیمِ عالیہ کو مختلف مثالوں کے ذریعے شرح و بسط کے ساتھ قارئین کے ذہنوں کے قریب تر کیا جائے، اب میں اِس کوشش میں کہاں تک کامیاب ہو سکا ہوں، اِس کا صحیح اندازہ مجھ سے زیادہ سلیم الفطرت اور مُنصف مزاج اربابِ علم قارئین ہی لگا سکتے ہیں۔ ابو المعانی میرزا عبدالقادر بیدلؒ نے بھی اپنے کلام کے سلسلے میں سخن سنجانِ ذی علم و فن سے انصاف اور آفریں کے سوا کوئی اور صلہ نہیں مانگا تھا، فرماتے ہیں۔

بہ کلامِ بیدلؔ اگر رسی مگذر ز جادۂ منصفی
کہ کسے نمی طلبد ز تو صلۂ دگر مگر آفریں

(ترجمہ) اے مخاطب! اگر تُو کلامِ بیدلؔؒ کی گہرائیوں تک رسائی حاصل کر لے، تو پھر انصاف کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑ کہ کوئی شخص تجھ سے تحسین و آفریں کے علاوہ اور کوئی صلہ طلب نہیں کرتا۔

حقیقتِ حقّہ کی جلوہ گری

والدِ گرامی حضرت قبلہ سیّد غلام معین الدّین مشتاقؔ علیہ الرحمۃ کی
متصوّفانہ غزل اور اسکی تشریح

(۱) ؎ خدا کی قسم ہے خدا جلوہ گر ہے اُسی کی حقیقت میں جلوہ گری ہے
یہ شمس وقمر اور یہ برق وشرر میں اُسی نُورِ مطلق کی سب روشنی ہے

شعر کا مفہوم واضح اور صاف ہے، مگر دو چار نِکات قابلِ توجّہ ہیں، مصرعۂ اُولیٰ کا نصفِ ثانی ذو معنیین ہے۔ اگر ''اُسی کی'' کے الفاظ کے بعد ذرا وقفہ دے کر پڑھا جائے تو مصرع کا بدیہی مطلب یہ ہے کہ حقیقت میں یہ ساری جلوہ گری اُسی حُسنِ مطلق کی ہے اور اگر اِسے وقفہ دیئے بغیر پڑھا جائے تو معنٰی کا ایک اور نازک پہلو یہ نکلتا ہے کہ دراصل اُسی کی حقیقت ایک ایسی حقیقت ہے کہ تعیّنات میں جلوہ گری کے تمام تر انداز اُسی حقیقتِ حقّہ کے دستِ نگر اور مرہونِ کرم ہیں۔ گویا مصرعۂ اُولیٰ میں لفظِ حقیقت دو معنوں میں استعمال ہوا، حقیقت کا ایک پہلو بہ معنیٰ ذات اور دوسرا بمعنیٰ دراصل یا درحقیقت ۔ اور مصرعِ ثانی تو اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ[1] کی تفسیر ہے کہ شمس وقمر برق وشرر اور دیگر تمام اجرامِ فلکی میں اُسی نُورِ مطلق (آزاد) کی روشنی ہے، یہ اور بات کہ شمس وقمر اور ہر وہ شے جو نُور بداماں ہے عارضی طور پر اُس کے دائرۂ وجود کی محدودیّت میں مقیّد نظر آرہی ہے، لیکن اِس کے باوصف اُس کی شانِ مُطلقیّت بدستور قائم ودائم ہے اور رہے گی۔

---

[1] القرآن 24 : 35

خواہشِ نمودِ ذات

(2) ؎ نمود اپنا جب کنزِ مخفی نے چاہا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ اُس نے سُنایا
تو وحدت نے کثرت میں جلوہ دکھایا مگر ذاتِ مخفی کی مخفی رہی ہے

شعر کے مصرعۂ اُولیٰ میں حدیثِ قُدسی کُنْتُ کَنْزًا مَّخْفِیًّا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ کہ میں ایک پنہاں خزانہ تھا، میں نے پسند کیا کہ پہچانا جاؤں تو میں نے مخلوق کو پیدا کیا، کی طرف اشارہ ہے۔ چونکہ تخلیقِ انسان کا سبب عرفانِ خدا ہے، لہٰذا انسان کو چاہیئے کہ وہ اپنی تخلیق کے سبب کو ہمیشہ پیشِ نظر رکھّے اور عرفانِ ذات میں حتّی الوسع کوشاں رہے۔

مصرعۂ اُولیٰ میں نمود اور مخفی کے الفاظ آئے ہیں، یعنی نمود وظہور ایک الگ کیفیّت ہے اور خِفا و پوشیدگی الگ۔ اگرچہ ذاتِ مطلق اپنی نمود اور منزلِ اُعْرَفُ سے پہلے مرتبۂ خِفا میں تھی، مگر اُس نے خِفا کو ترک کیا اور اپنے نمود وظہور کو چاہا گویا اِس لحاظ سے خِفا، خدا کی سُنّتِ متروکہ ہے اور نمود وظہور، سُنّتِ مستعملہ ہے لہٰذا انسان کے لیے ضروری ہے کہ خدائے بزرگ و برتر نے اُس کی ذات کو جو قابلِ اظہار اور غیر معمولی صفات اور صلاحیتیں ودیعت فرمائی ہیں، وہ بوقتِ ضرورت اُنہیں مخفی رکھنے کے بجائے اُن کو ظاہر کرے۔ کیوں کہ دَورِ اخفا گزر گیا۔ اَنْ اُعْرَفَ کے اعلان کے بعد ابد تک موجودات کو رخصتِ نمود دے دی گئی خواہ مخواہ کا اخفا بھی تصنّع اور ریا سے خالی نہیں ہوتا۔ ہر موجود کو چاہیئے کہ اُس میں جس قدر خوبیاں ہوں، بازارِ وجود میں اُن کی نمود کرے، مگر اُس نمود میں خود نمائی اور

خودستائی کا پہلو نہیں ہونا چاہیئے' بلکہ یہ تمام نمود' تحدیثِ نعمت کے طور پر ہو اور اِس غرض و نیّت سے ہو کہ دیکھنے والوں کی آنکھیں مصنوع کو دیکھ کر اُس کے صانع کی تحمید و تمجید بیان کرنے لگیں اور یہ کہہ اُٹھیں ۔

صانع کی یاد آتی ہے صنعت کو دیکھ کر
اللہ رے کیا جمال ہے کیا خدّ و خال ہے

جب اِس نیّت سے اپنی نمود کی جائے گی تو درحقیقت یہ نمود ذاتِ باری تعالیٰ کا دوسرا نام ٹھہرے گا' خدا کی نمود اور مخلوق کی نمود میں یہ فرق بھی ہے کہ مخلوق کی نمود عارضی اور فانی ہے' جبکہ ذات کی نمود باقی اور لا فانی ہے اور غالبؔ نے کہا تھا کہ کُلَّ یَوۡمٍ ھُوَ فِیۡ شَاۡنٍ [1] کے پیشِ نظر حُسن آفرینی کی خلّاقی کا عمل مسلسل جاری ہے اور آرائشِ جمال کا کارخانہ زیرِ نقابِ وجود' عدم میں مسلسل مصروفِ کار ہے ۔

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز   پیشِ نظر ہے آئنہ دائم نقاب میں

اگر انسان اپنی تعریف و تحسین کی نیّت سے خودنمائی کرتا ہے تو یہ غلط ہے' اِس لیے کہ وہ جن صفات و کمالات کی نمائش کر رہا ہے' وہ درحقیقت اِس کی ذاتی مِلکیّت تو نہیں بلکہ کسی کی عطا کردہ ہیں۔ فَسُبۡحٰنَ الَّذِیۡ بِیَدِہٖ مَلَکُوۡتُ کُلِّ شَیۡءٍ [2] اِس پر گواہ ہے۔ اِس لیے نیّت یہی رہے کہ یہ سلسلۂ نمودِ ذات وصفات (انسان)

---

[1] القرآن: 55 : 29
[2] القرآن: 36 : 83

اپنے پردے میں اپنے مالک و خالق کی تعریف کرنا چاہتا ہے' تو ایسی نمود خودنمائی کے زُمرے میں نہیں آتی اور اگر معاملہ اِس کے برعکس ہو۔ تو پھر ۔

کوشش ہے تمام اپنی ستائش کے لیے   کیا کیا کرتے ہیں ایک خواہش کے لیے
ہر ایک نمود پر مٹا جاتا ہے   پُتلے مٹّی کے ہیں نمائش کے لیے
(سیّد امجدؔ)

گویا ایسی نمود میں خدشۂ کبر پایا جاتا ہے اور کبر تو صرف اُسی ذاتِ کبریا کو زیب دیتا ہے۔ خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ جب ذاتِ باری نے اپنی نمود چاہی اور خود کو ظاہر کرنا پسند کیا' تو پھر وحدت نے کثرت (تعیّنات) میں ظہور کیا تو نظر بازوں نے یہ صدا لگائی ۔

وہ پردہ سے حُسنِ جاودانہ نکلا   دل ہاتھ میں لے کے اک زمانہ نکلا
اے جوہریانِ عشق! لُوٹو لُوٹو   برسوں کا دبا ہُوا خزانہ نکلا
(سیدامجدؔ)

مگر کثرت میں وحدت کی اِس غیر معمولی جلوہ آرائی کے باوجود ذات' مخفی کی مخفی رہی۔ علاّمہ اقبالؒ پکار اُٹھے ۔

کبھی اے حقیقتِ مُنتَظَر نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

اِس شعر میں اقبالؒ اِس بات کے قائل ہیں کہ وہ حقیقتِ مُنتَظَر (انتظار کی ہوئی حقیقت) لباسِ مجاز میں آ چکی ہے' یعنی تعیّنات میں اُس کے ظہور کے قائل ہیں

صرف نظر مانگ رہے ہیں کہ ع

در بادہ نشّہ را نگرم آں نظر بدہ

میں شراب میں نشے کو بھی دیکھ سکوں وہ نظر دے‘ گویا یہ تو مجھے معلوم ہے کہ تُو لباسِ مجاز میں جلوہ فرما ہے‘ مگر اقبالؒ کو اب وہ نظر بھی عطا فرما کہ وہ تجھے اِن مظاہرِ تعیّنات اور کائنات کے اِس حسین لباسِ مجاز میں دیکھ بھی سکے ورنہ ؎

تن میں جاں کا نمود کیوں کر دیکھوں   اِس جامہ کا تار و پُود کیوں کر دیکھوں
رُوئی نظر آتی نہیں پیراہن میں   اپنے میں ترا وجود کیوں کر دیکھوں
(سید امجدؔ)

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اِس قدر ظہور کے بعد ذات پھر کیسے مخفی رہ سکتی ہے‘ ظہور تو خِفا کے عدم کا نام ہے‘ یعنی ظہور تو اُسی وقت ہو سکتا ہے‘ جب خفا کے جُملہ عناصر صرفِ ظہور ہو جائیں‘ جب خِفا کے عناصر ظہور کی تعریف میں آ جاتے ہیں‘ تو پھر خِفا کا وجود نہیں رہتا‘ اس لیے کہ اُس کے عناصر تو ظہور میں صرف ہو گئے اور اِسی سبب سے ظہور کو ظہور کا نام دیا گیا‘ ورنہ یہ کیا کہ شے ظاہر بھی ہو جائے اور بدستور مخفی بھی رہے۔

اِس موضوع پر مجھے میرزا عبدالقادر بیدلؒ اور ناصر علی سرہندیؒ کی ایک گفتگو یاد آ گئی۔ ناصؔر علی سرہندیؒ اگرچہ عُمر میں بیدلؔؒ سے بڑے تھے اور فارسی کے قادرالکلام شاعر اور بڑی صلاحیتوں کے مالک تھے‘ مگر میرزا بیدلؔؒ کو مبداءِ فیض سے جو گنجینۂ الفاظ و معانی عطا ہوا تھا‘ اُس کا مقام کچھ اور ہی تھا۔ ایک دن ناصؔر علی نے بیدلؒ کے اس شعر پر اعتراض کر دیا ؎

نشد آئینۂ کیفیّتِ ما ظاہر آرائی
نہاں ماندیم چوں معنٰی بچندیں لفظِ پیدائی

(ترجمہ) ہمارا ظاہر ہماری حقیقی کیفیّت کو کھول نہیں سکا‘ ہم اِتنی وضاحت کے باوجود بھی لفظ میں معنٰی کی طرح پوشیدہ کے پوشیدہ ہی رہے۔ اِس پر ناصؔر علی کا اعتراض یہ تھا کہ جب ایک چیز کی وضاحت اور اُس کا ظہور ہو گیا تو پھر اُس چیز کے پوشیدہ رہ جانے کا کیا مطلب؟ یعنی یا تو یہ کہو کہ شے کا ظہور ہی نہیں ہوا اگر جب بچندیں لفظِ پیدائی کہتے ہو تو اِس کا مطلب تو یہ ہے کہ وہ شے پہلے عالمِ خِفا میں تھی مگر اب وہ پیدا اور ظاہر ہو گئی۔ تو جب ظاہر و پیدا ہو گئی پھر اُسے پوشیدہ کیسے کہا جائے گا۔ ناصؔر علی کا مطلب یہ تھا کہ جس شے کا اب اظہار ہو گیا وہ پہلے پوشیدہ تھی جس طرح اُس کی حالتِ پوشیدگی پر لفظِ اظہار کا اطلاق درست نہیں‘ اُسی طرح اُس کی حالتِ اظہار کے اعلان کے بعد اُس پر لفظِ پوشیدگی کا اطلاق نادرست ہے ایک شے بیک وقت دو کیفیّات سے کیسے دوچار ہو سکتی ہے‘ یا اُسے ظاہر کہو یا پوشیدہ۔ ظاہر کہنے کے بعد اُسے پوشیدہ کہنا خلافِ عقلِ سلیم ہے۔ میرزا بیدلؒ ناصؔر علیؒ کی باتیں سنتے رہے۔ جب ناصؔر علی مکمّل طور پر اپنے اشکال پر تقریر فرما کر خاموش ہو گئے تو میرزا بیدلؔؒ فرمانے لگے کہ میں نے جو کچھ کہا قرینِ حقیقت کہا اور وہ بالکل درست ہے۔ ناصؔر علی نے کہا وہ کیسے؟ بیدلؒ نے کہا کہ آپ ذرا انسان ہی کی تعریف کر دیں۔ ناصر علی نے کہا اُس میں عقل ہوتی ہے‘ وہ بولتا ہے‘ سُنتا ہے

دیکھتا ہے، چلتا ہے، کھاتا ہے، پیتا ہے، سوتا جاگتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اِس طرح دس بارہ صفات گنوا ڈالیں۔ تو بیدلؒ نے کہا کیا آپ نے انسان کی جامع تعریف فرما دی کیا ہم اب یہ سمجھ لیں کہ انسان صرف اِسی کو کہتے ہیں، جو صفاتِ مذکورہ کا مالک ہو؟ ناصر علی نے کہا نہیں۔ پھر چند اور صفات گنوائیں۔ بیدلؒ نے پھر وہی فقرہ دُہرایا۔ ناصر علی پھر انسانی صفات گنوانے لگ گئے۔ جب ساٹھ سَتّر صفات گنوا چکے تو بیدلؒ نے وہی فقرہ پھر دُہرایا کہ آپ کی بیان فرمودہ فہرستِ صفات کے علاوہ بھی کوئی صفت ہے، جو انسان میں پائی جاتی ہو یا پائی جا سکتی ہو؟ تو ناصر علی کہنے لگے کہ انسانی صفات کا دائرہ بہت وسیع ہے اُس کا احاطہ اور احصاء ممکن نہیں۔ بیدلؒ نے کہا میرے شعر کا مضمون بھی یہی تھا کہ اتنی وضاحت کے باوجود انسان کی حقیقت پوشیدہ کی پوشیدہ رہ گئی۔ ہمیں انسان کی جن صفات کا علم ہے یہ ضروری تو نہیں کہ اِس کے بعد دائرۂ صفات کو ختم سمجھا جائے۔ وَفَوْقَ كُلِّ ذِيْ عِلْمٍ عَلِيْمٌ[1] (اور ہر علم والے سے زیادہ علم والا موجود ہے) کی آیت کے تحت جس انسان کا علم جتنا زیادہ ہو گا اُس پر دائرۂ صفاتِ انسانی اُسی قدر وسیع ہوتا چلا جائے گا۔ عام انسان کی صفات جب گنوائی نہیں جا سکتیں اور حتمی حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ اِس کے بعد صفاتِ انسانیہ کا وجود ممکن نہیں تو انبیاء کی صفات اور پھر خود ذاتِ باری کی صفات کا مِنْ كُلِّ الْوُجُوْه ادراک و احاطہ کون کر سکتا ہے۔ جب صفات کا کُلّی ادراک ہو جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ اب ذاتِ انسانی یا ذاتِ باری ہمارے

---

[1] القرآن 12 : 76

ذہن پر مکمّل ظاہر اور واضح ہو گئی، مگر جب دُنیائے صفات کا وجود عقلِ انسانی سے وراء بھی ہو سکتا ہے اور ہے تو ذاتِ باری کے لیے یہ کہنا کہ صفاتِ معلومہ کی بنا پر وہ مکمّل ظاہر و باہر ہو گئی ہے، اِسے نہ تو عقلِ سلیم تسلیم کرتی ہے اور نہ شریعت و طریقت اور لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ[1] کا مفہوم بھی یہی بیان کیا گیا ہے بیدلؒ کے مصرعِ ثانی میں اِسی بات کو سمجھانے کی کوشش کی گئی، کہ لفظ معنٰی کی نسبت ظاہر ہوتا ہے جبکہ معنٰی پوشیدہ ہوتا ہے، چنانچہ جب کسی لفظ سے اُس کے معنٰی کا ادراک کر لیا جاتا ہے تو معنٰی کا اِخفا باقی نہیں رہتا، اِس کی دلیل اُس کا سمجھ میں آ جانا ہے، مگر کیا کِیا جائے، یہاں تو اُلٹی گنگا بہتی ہے۔ سمجھ میں آ جانے کے بعد بھی لفظ میں اُس معنٰی کی پوشیدگی بدستور قائم رہتی ہے۔ اِس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ ایک بار سمجھ میں آ جانے کے بعد اُس لفظ میں پوشیدہ نہ پایا جائے تو انسان صرف ایک مرتبہ ایک لفظ سے اُس کے معنٰی سمجھ سکتا ہے۔ دوسری مرتبہ یا ہزارویں مرتبہ بھی جب ایک لفظ سے وہی معنٰی سمجھ میں آتے ہیں تو اِس کا مطلب یہ نکلا کہ معنٰی پوشیدگی کی کیفیّت سے نکلتا بھی ہے اور نہیں بھی نکلتا۔ ع

کسوتِ مینا میں مے مستور اور عریاں بھی ہے

یا جیسے گُلاب کے پھُول کو آئینے کے سامنے رکھ دیا جائے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ پھول باہر ہے، اندر تو نہیں، حالانکہ وہ آئینے کے اندر بھی اُسی شکل و صورت میں موجود ہے جس طرح آئینے کے باہر ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ آئینے کے اندر جو

---

[1] القرآن 6 : 103

پھول ہے، ہم اُسے پھول تو کہہ سکتے ہیں، مگر اُسے چُن یا اُٹھا نہیں سکتے گویا ع

گُل تواں گفت ولے چیدن نیست

بہرحال آئینے میں پھول کا عکس باہر کے پھول کا عین بھی ہے اور غیر بھی، عین اِس اعتبار سے کہ آئینے میں جو پھول موجود ہے، وہ باہر کے پھول کا عکسِ مکمّل اور پرتوِ کامل ہے اور غیر اِس طرح کہ عکس وظل ہے اور جس کا یہ عکس وظل ہے وہ آئینے کے باہر ہے اور پھر آئینے کے اندر نظر آنے والا پھول باہر والے پھول کے مقابل رہنے کا محتاج ہے، جب کہ باہر والا پھول اُس کا محتاج نہیں، کیونکہ وہ قائم بالذّات ہے جب کہ اُس کا عکس قائم لغیرہٖ ہے۔ گویا آپ آئینے کے باہر رکھّے ہوئے پھول کو آئینے کے اندر بھی کہہ سکتے ہیں اور باہر بھی۔ اِسی طرح معنٰی کو سمجھ میں آ جانے کے بعد ظاہر اور مخفی دونوں الفاظ سے تعبیر کر سکتے ہیں، بالکل اِسی طرح اُس کی شانِ وحدت، کثرت میں رنگ دکھانے کے باوصف ظاہر بھی ہے اور پھر مخفی کی مخفی بھی۔ اور ہمارے اِن تمام نظائر وامثال کے باوجود صورتِ معاملہ وہی ہے جس کا اظہار عُرفیؔ نے اِس طرح کیا ہے ؎

آنانکہ وصفِ حُسنِ تو تفسیر می کنند
خوابِ ندیدہ را ہمہ تعبیر می کنند[1]

گویا حُسنِ مطلق کی تفسیر کرنے والوں کا حال وہی ہوتا ہے، جس طرح کسی اَن دیکھے خواب کی تعبیر کی جارہی ہو اِس لیے کہ اُس کا دیکھنا تو ہے ہی ناممکن۔ دیکھنا

---

[1] وہ لوگ جو تیرے حُسن کے اوصاف گنواتے ہیں، یوں سمجھو کہ وہ ایک نادیدہ خواب کی تعبیر بیان کرتے ہیں۔

دُوئی کا متقاضی ہے، یہ عمل جبھی ہوسکتا ہے کہ شاہد سے مشہود اور ناظر سے منظور الگ ہو مگر جو خدا معروض بن جائے وہ خدا نہیں ہوسکتا ؎

ہر چہ اندیشی پذیرائے فناست
آنچہ در اندیشہ ناید آں خداست [1]

حضرتِ سعدیؔ شیرازیؒ نے کیا خوب فرمایا ؎

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم
و ز ہر چہ گفتہ اندو شنیدیم و خواندہ ایم
دفتر تمام گشت و بہ پایاں رسید عُمر
ما ہمچناں در اوّلِ وصفِ تو ماندہ ایم [2]

www.faiz-e-nisbat.weebly.com

---

[1] : (ترجمہ) تو جو کچھ بھی سوچتا ہے وہ فنا پذیر ہے۔ خدا وہ ہے جو گرفتِ اندیشہ سے وراء ہے، اِس سلسلے میں لسانُ العصر اکبرؔ الٰہ آبادیؒ کا یہ فکر انگیز شعر بھی قابلِ توجّہ ہے ؎ سمجھ کچھ ہو تو اِس میں غور کیا ہے خدا کیا ہے، خدا ہے، اور کیا ہے

[2] : (ترجمہ) اے وہ ذات کہ ہر قسم کے خیال، گمان اور قیاس آرائیوں سے بلند و بالا ہے اور آج تک نوعِ انسانی نے تیرے بارے میں جو کچھ کہا، ہم نے جو کچھ سنا اور پڑھا ہے، تیرا یامِ حقیقت ایسی تمام فکری اور لفظی کمندوں سے وراء ہے۔ کتابیں لکھی گئیں اور انسان کی عمر کے مراحل اختتام پذیر ہو گئے، مگر ہم ابھی تیری تعریف کے مبادیات ہی میں واماندہ ہیں۔

وُجود وشُہود

(3)۔ کہیں شکلِ عابد، کہیں شکلِ معبود، ہے اصل میں ایک ہی ذات موجود
جو پردہ اُٹھا پھر ہوا صاف مشہود، وہی ذاتِ مطلق مقیّد بنی ہے

شعر کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت میں ایک ہی ذات کا وجود ہے، جو مختلف مظاہر میں جلوہ گر ہے۔ ربّ العزّت کا مرتبۂ تنزّل میں بشکلِ انسان وجِن عابد ہونا تو ظاہر ہے اور خود ذاتِ واجب کا معبود ہونا بھی شرعاً واضح ہے، لیکن یہاں شکلِ معبود میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں نے مظاہر سے جس مظہر کو اپنا معبود بنایا مثلاً اصنام وغیرہ، وہ شرعاً معبود نہیں۔

صورتِ فانی سے آخر کیوں نہ پہچانے گئے
مجھ کو حیرت ہے کہ یہ بُت کیوں خُدا مانے گئے

کیونکہ اُن کی عبادت کی اجازت کسی شریعت میں نہیں ہوئی، جیسا کہ ارشادِ باری ہے۔ وَمَآ اَرۡسَلۡنَا مِنۡ قَبۡلِكَ مِنۡ رَّسُوۡلٍ اِلَّا نُوۡحِىۡۤ اِلَيۡهِ اَنَّهٗ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّاۤ اَنَا فَاعۡبُدُوۡنِ[1] (ترجمہ) اور نہیں بھیجا ہم نے آپ سے پہلے کوئی رسول، مگر یہ کہ ہم نے وحی بھیجی اُس کی طرف کہ بلاشُبہ نہیں ہے کوئی معبود بجز میرے، پس میری عبادت کیا کرو۔

لیکن مظاہر میں سے جس مظہر کی بھی عبادت کی جاتی ہے، اُس کی شکل میں

---

[1]: القران 21 : 25

ظاہر تو وہی ہے، چنانچہ اعلیٰ حضرت گولڑوی قدّس سرّہٗ اِس سلسلے میں فرماتے ہیں "اگر گوئی سجدۂ مخلوق برائے عارفِ ذوالعین کہ صاحبِ مقام مَا رَأَيْتُ شَيْئًا اِلَّا وَرَأَيْتُ اللّٰهَ قَبْلَه" باشد، چونکہ درنظرِ شہودش حق مرئی ست نہ خلق، چرا جائز نیست؟ گویم لما عَرَفْتَ ازعدمِ وُرودِ امر واجازتِ شارعؑ[1]" (ترجمہ) اگر یہ سوال ہو کہ اگر کوئی ایسا صاحبِ بصیرت ومعرفت، جسے یہ مقام حاصل ہو کہ ہر شے کو دیکھنے سے قبل اُس میں مشاہدۂ خدا کرے اور اُس کی نگاہِ شہود میں حقیقتِ حقّہ ہی جلوہ گر ہو نہ کہ مخلوق تو اُس کے باوصف ایسے شخص کا مخلوق کے لیے سجدہ کرنا کیوں کرنا جائز ہے اِس کا جواب یہ ہے کہ ایسے سجدے اور ایسی عبادت وپرستش کے عدمِ جواز کا سبب شارعؑ کی اجازت کا نہ ہونا ہے۔ عبارتِ مذکورہ سے ظاہر ہے کہ مخلوق جس کو معبود سمجھا گیا، اُس کی شکل میں بھی تو وہی ظاہر ہے، مگر شریعتِ مطہرہ کی اجازت نہ ہونے کی وجہ اور مخالفتِ حُکم کے سبب موٴاخذہ ہوگا۔ لہٰذا وہی شکلِ عابد وہی شکلِ معبود کا مطلب ظاہر ہو گیا کہ ہر معبود کی شکل میں ظاہر تو وہی ہے، لیکن شرعی ممانعت کی وجہ سے عبادت صرف اور صرف مرتبۂ وُجوب، الٰہِ حق کی جائز ہے مراتبِ مخلوق وحادث کی عبادت جائز نہیں، یہاں تک کہ سجدۂ تعظیمی اگرچہ بعض کے نزدیک اختلافی مسئلہ ہے، مگر محققّین کے نزدیک اِس کی بھی ممانعت ہے، جیسا کہ حضرتِ اعلیٰ گولڑوی قدّس سرّہٗ کی مذکورہ تحقیقِ انیق سے ظاہر ہے۔ وہی شکلِ عابد وہی شکلِ معبود کی مذکورہ تصریح کے بعد عوام کے رفعِ شک کے لیے

---

[1]: دیکھیے تحقیق الحق (فارسی) مصنّفہ پیر سیّد مہر علی شاہؒ ص 152، مطبوعہ سول اینڈ ملٹری پریس راولپنڈی

یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ جب معبود سے مراد معبودِ حقیقی لیا جائے گا تو شکل کے بجائے اصل معبود کہنا پڑے گا، اِس لیے کہ معبودِ حقیقی شکل سے پاک ہے، مختلف اشکال وصُوَر میں اِس کے ظہور کا ہونا اور بات ہے اور اِس کا خود کسی شکل میں متشکل ہو کر ظاہر ہونا کچھ اور۔ اگرچہ اپنی جگہ شکلِ معبود کے معنٰی بھی درست ہیں، جیسا کہ مذکور ہوا؛ چونکہ وہ مفہوم عوام کے فہم کے زیادہ قریب نہیں، اِس لیے شکلِ معبود کی جگہ اگر اصلِ معبود پڑھا جائے تو عوام کو سمجھنے میں آسانی ہو گی اور جو لوگ شکلِ معبود کے مفہومِ مذکورہ کو سمجھ سکیں وہ شکلِ معبود بھی پڑھ سکتے ہیں۔ وہی اصلِ معبود کا مطلب تو عوام وخاص دونوں کے لیے واضح ہے۔ کہ تنزّل اور مرتبۂ مخلوق میں وہی عابد ہے اور اطلاق و مرتبۂ خالقیّت میں وہی معبود ہے۔ اِس کی نظائر دیگر صوفیاء وعرفاء کے کلام میں بھی پائی جاتی ہیں۔ مثلاً متاخرین میں سے مشہور صُوفی عالمِ دین اور چشتی بزرگ حضرت خواجہ غلام فرید قدّس سرّہٗ (م **1901**ء) فرماتے ہیں ع

خود عاشق خود معشوق بنیا سُبحان اللّٰہ سُبحان اللّٰہ

یا یوں ع

مینڈا جسم وی توں، مینڈا روح وی توں ، مینڈا قلب وی توں، جند جان وی توں

اِسی طرح ۔

ہر صورت وچ آوے یار کر کے ناز ادا لکھ وار

یا یہ کہ ۔

بن دلبر شکلِ جہان آیا ہر صورت عین عیان آیا
کِتھّے آدم تے کِتھّے شیثؑ نبی کِتھّے نوح کتھاں طوفان آیا
کِتھّے ابراہیم خلیل نبی کِتھّے یوسف وچ کنعان آیا
کِتھّے عیسٰی تے الیاس نبی کِتھّے پچھمن رام تے کان آیا[1]

مذکورہ اشعار میں بھی جہاں شکل یا جسم کے الفاظ استعمال ہوئے اُن کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ تعیّن کی جو شکل یا اُس کا جو جسم نظر آتا ہے، وہ ذاتِ باری کا وجود ہے۔ العیاذ باللہ۔ اُس کی ذات تو اجسام واشکال سے وراءُ الوراء ہے۔ چنانچہ ایک کافی کے مقطع میں فرماتے ہیں ۔

کر توبہ تُرت فرید سدا ہر شے نُوں پُر نقصان کہوں
اُسے ذات الکھ بے عیب کہوں اُسے حق بے نام ونشان کہوں

البتّہ یہ درست ہے کہ تعیّنات کے اجسام واشکال میں وہ جلوہ گر ضرور ہے۔ حضرت قبلہ خواجہ غلام فریدؒ اور حضرت والدِ ماجد علیہ الرحمۃ کا بھی یہی مقصد ہے کہ ذات جب مرتبۂ مخلوق میں تنزل فرماتی ہے تو تعیّنات کے اجسام و اشکال میں اپنی شانِ جلوہ گری دکھاتی ہے۔

بہر حال وہی شکلِ معبود کی توجیہ اِس طرح بھی ممکن ہے کہ جن چیزوں کو لوگوں نے معبود بنا رکھا ہے، جیسے مخلوق میں سے ملائکہ، ارواح یا اصنام وغیرہ تو اِن کی شکلوں میں بھی تو وہی جلوہ گر ہے، اِس کیفیّت کو تمثّل کہا جاتا ہے اور تمثّل کی

---

[1]: ملاحظہ ہو: دیوانِ خواجہ فریدؒ، ص 8 ، مطبوعہ عزیز المطابع بہاولپور

تعریف یہ ہے کہ شے اپنی حقیقت پر برقرار رہتے ہوئے مختلف اشکال وصُوَر میں متشکّل ہوجائے۔ اِس کا ثبوت قرآنِ کریم کی یہ آیت فَاَرْسَلْنَآ اِلَيْهَا رُوْحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا[1]۔ پھر ہم نے بھیجا اُس کی طرف اپنے جبرئیل کوپس وہ ظاہر ہوا اُس کے سامنے ایک ٹھیک ٹھاک انسان کی صورت میں۔ اب یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ جب جبریلِؑ امیں ایک انسان کی صورت میں جنابِ مریمؑ کے پاس تشریف لائے تو اُن کی حقیقت سمٹ کر صُورتِ انسانیہ میں آچکی تھی۔ جبرئیل علیہ السّلام کی حقیقت کی وُسعت کے متعلّق احادیث میں جو کچھ آیا ہے اور پھر جسے خدانے شَدِيْدُ الْقُوٰى[2] کے نام سے ذکر کیا ہو اُس کی حقیقت کو صُورتِ انسانیہ میں محدود و محصور تصوّر کرنا بہت بڑی جہالت ہے، اِسی طرح حضرت جبریلؑ باوجود اپنی وُسعتِ حقیقت کے بارگاہِ رسالتؐ میں بصورتِ دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ جلوہ گر ہوتے ہیں، حالانکہ حقیقتِ جبرائیل کا مقام دحیہ کلبیؓ سے وراءُ الوراء ہے۔ ثابت ہوا کہ جس طرح جنابِ جبریلؑ اپنی حقیقت پر قائم رہتے ہوئے صورتِ انسانیہ میں جلوہ گر ہوئے، اِسی طرح ذاتِ باری اپنی حقیقتِ کُبریٰ پر قائم رہتے ہوئے مراتبِ تنزّل میں بدرجہ اَولیٰ تعیّنات اور مظاہر میں جلوہ گر ہوسکتی ہے۔ جسے قرآنِ پاک کی زبان میں تمثّل کہا گیا اور یہ تعبیر سب سے زیادہ فصیح ہے، جیسے ٹیلی وژن کی سکرین پر اصل کا تمثّل ہوتا ہے، لیکن اصل اور اُس کے تمثّل کے احکام مختلف ہیں۔

---

[1] القرآن 19 : 17

[2] القرآن 53 : 5

چونکہ یہ معنیٰ عوام کے لیے غلط فہمی کا مُوجب ہوسکتا ہے کہ ایسی چیزوں یعنی اصنام اور دیگر تعیّنات کی عبادت جب اُس کی عبادت ہے تو پھر مشرکین پر اعتراض کیونکر کیا جاسکتا ہے، مگر اِس کا جواب جیسا کہ مذکور ہوا حضرتِ اعلیٰ گولڑوی قدّس سرّہٗ نے یہ دیا ہے کہ درجۂ اطلاق کو استحقاقِ عبادت ہے۔ مراتبِ تنزّل و حُدوث جن میں اصنام اور دیگر تمام تعیّنات آتے ہیں، لائقِ عبادت نہیں ہیں۔ لہٰذا تعیّنات کی عبادت حرام ہے۔ باوجود اِس کے کہ یہ سب مظاہرِ ذات ہیں، مگر چونکہ شارع علیہ السّلام نے صرف درجۂ اطلاق کو، جو خدا کی ذات سے مختص ہے، لائقِ عبادت ٹھہرایا ہے، لہٰذا تعیّنات، جن میں درجۂ اطلاق کو چھوڑ کر ساری کائنات شامل ہے مستحقِّ عبادت صرف اِس لیے نہیں کہ شارع علیہ السّلام نے اِس کی ممانعت فرمائی۔ یقیناً اِسی حُکمِ امتناعی کی پاسداری کو ملحوظ رکھتے ہوئے علاّمہ اقبالؒ نے سیّدہ زہرا سلام اللہ علیہا کے لیے یہ کہا تھا ؎

رشتۂ آئینِ حق زنجیرِ پا ست
پاسِ فرمانِ جنابِ مصطفیٰؐ ست
ورنہ گِردِ تُربتش گردیدمے
سجدہ ہا بر خاکِ اُو پاشیدمے

(ترجمہ) قانونِ الٰہی کا ڈورا زنجیرِ پا بنا ہوا ہے اور پھر حضور ختم المرسلین ﷺ کے حُکمِ گرامی کا پاس ہے، اگر ایسا نہ ہوتا تو مَیں سیّدہ زہراؓ کی لحدِ مبارک کے گرد طواف کرتا اور اُن کی تُربت پاک کی مٹّی پر سجدے نچھاور کرتا۔

ثابت ہوُا کہ تعیّنات لائقِ سجدہ وعبادت نہیں' بلکہ صرف ذات کا درجۂ اطلاق قابلِ سجدہ ہے' چنانچہ ارشادِ باری ہے۔ وَقَضٰی رَبُّكَ اَلَّا تَعۡبُدُوۡٓا اِلَّآ اِیَّاہُ ـہ۔ (ترجمہ) اور حُکم فرمایا تمہارے رب نے کہ اُس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو۔ اِس قاعدہ پر شاہد ہے' کیونکہ عبادت لُغت میں انتہائی عجز و مذلّت کا نام ہے' جس کی مستحق وہ ذات ہی ہوسکتی ہے' جو انتہائی قدرت وعظمت سے موصوف ہو' جیسا کہ علاّمہ بیضاوی نے تفسیر میں تفصیلاً لکھّا ہے۔

ـہ: القرآن 17 : 23

وجودِ غیرُ اللہ کی نفی

(4)۔ دو عالم میں کوئی نہیں غیر اُس کا' وہ خود ہی ہوُا ہر جگہ جلوہ فرما
مگر باوجود اِس کے کہنا یہی ہے' وہ جنّ و بشر ہے نہ حُور و پری ہے

مطلب یہ ہے کہ دونو عالم میں اُس کا کوئی غیر نہیں ؏

جو دُوئی کی بُو بھی ہوتی تو کہیں دو چار ہوتا

غیر کا سوال تو جب تھا کہ اُس کا کوئی شریک ہوتا' جب کائنات میں اُس کے شریک کا وجود ہی نہیں' تو پھر وجودِ غیر کے کیا معنٰی؟ گویا جب بات متحقّق ہے کہ کائنات میں اُس کا شریک کوئی نہیں تو بالفاظِ دیگر یہ خود بخود تسلیم کرلیا گیا کہ گویا اُس کا غیر موجود نہیں' ورنہ تو۔

اللہ بھی موجود ہو اور غیر بھی موجود یہ شرک نہیں ہے تو بھلا اور یہ کیا ہے

جو لوگ غیر اللہ کی رَٹ لگا کر خواہ مخواہ کے فتوے لگانے کے عارضہ میں مُبتلا ہیں' اُن سے اگر یہ دریافت کیا جائے کہ کیا تمہارا یہ ایمان ہے کہ خداوندِ عالم کی ذات و صفات جیسی کوئی اور ذات اِس کائنات میں موجود ہے؟ اگر وہ ہاں میں جواب دیں تو اِس کا مطلب یہ ہوُا کہ وہ خود خدا کے کسی شریک یا غیر کے وجود کے قائل ہیں جس کے خلاف یہ سارا محاذ قائم کر رکھّا ہے اور اگر اُن کا جواب نفی میں ہو تو اِس کا مطلب یہ ہوُا کہ وہ بھی اِس حقیقت کو سمجھتے ہیں کہ خدا کی طرح کائنات میں کوئی ذات ایسی نہیں' جو قائم بالذّات ہو' یا اُس کی صفات کی طرح صفاتِ ذاتیہ کی مالک

ہو۔ اگر وہ یہ تسلیم کرتے ہیں تو پھر غیر اللہ کے معنیٰ کیا ہوئے' جس کی پرستش یا عبادت کی ممانعت ربُّ العزت نے قرآنِ کریم میں جگہ جگہ فرمائی' اصل میں ایسے کم علم غیر اللہ کے مفہوم کو سمجھنے سے قاصر ہیں اور محض منصبِ مولویّت سے عُہدہ برآ ہونے کی خاطر رات دن چلّاتے رہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب کفّار' لات وہُبل عُزّٰی ومنات سے استمداد کرتے تھے' تو اُنہیں بھی یہ معلوم تھا کہ یہ اصنام معبودِ حقیقی نہیں' مگر اُن کو خدا کے درمیان وسیلہ مان کر اُن سے التجائیں اور اُن کی پرستش کرتے تھے۔ یہی سلوک بزرگانِ دین کے عقیدت مند انبیاء اور اولیاء سے روا رکھتے ہیں۔ تو پھر اِن کے اور کُفّارِ مکّہ یا ہنُود کے نظریہ وعمل میں فرق کیا رہ گیا؟ لہٰذا یہ سب کچھ شرک کے ضمن میں آتا ہے اور ایک مسلمان کے لیے بالواسطہ یا بلاواسطہ شرک کرنا گناہِ عظیم ہے۔ یہ اعتراض بلاشُبہ بہت اہم ہے مگر اِس کا جواب بھی سُن لیجئے۔ کُفّار کے اُس عمل اور ایک مسلمان کے عمل میں بنیادی فرق یہ ہے کہ کُفّارِ مکّہ توحیدِ باری کے قائل ہونے کے باوجود کافر تھے' جب اُنہیں اِس کا علم تھا کہ ذاتِ باری ایک ہے اور متصرّفِ حقیقی وہی ہے تو ظاہر ہے کہ بتوں کو بمنزلۂ ذات نہیں مانتے تھے اور توحید پر ایمان رکھنے کے باوجود کافر اِس لیے تھے کہ وہ حضور رسالت مآب ﷺ کی نبوّت اور ختمیّت کے منکر تھے۔ مسلمان کو کُفّارِ مکّہ یا دیگر کفّار سے تشبیہ دینا خود موجبِ کُفر ہے' کیونکہ ایک مسلمان کا اقرارِ توحید کے بعد آنحضرت ﷺ کی رسالت اور آپ کی ختمِ نبوّت پر بھی یقین وایمان ہوتا ہے۔ ثابت ہوا کہ مسلمان اور کافر میں بنیادی فرق موجود ہے اِس کے ساتھ ساتھ

یہ مسئلہ بھی سمجھ میں آ گیا کہ صرف توحید کے ساتھ ایمان لانے سے انسان مسلمان نہیں ہوسکتا' اِس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو کُفّارِ مکّہ خدا کے منکر تو نہ تھے۔ پھر اُن کو کافر کہنے کی کیا تُک بنتی ہے' معلوم ہوا کہ یہاں صرف اقرارِ توحید سے کام نہیں چلتا' بلکہ رسالت مآب ﷺ کی رسالت اور ختمِ نبوّت پر ایمان لانا بھی مسلمان ہونے کی شرائط میں سے ایک اہم اور مہتم بالشّان شرط ہے۔ لہٰذا جو لوگ توحید پر زیادہ زور دیتے ہیں' اُن کو اپنے رویّے پر ذرا غور کرنا چاہئے کہ اگر مدّعیانِ توحید توحیدِ باری پر زور دیتے ہیں' تو جس کی توحید کی طرف وہ دعوت دیتے ہیں وہ ذات تو اپنے پیغمبرؑ کی رسالت ونبوّت کو تسلیم کرانے پر زور دیتی ہے' چنانچہ قرآن مجید میں جگہ جگہ یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْآ اٰمِنُوْا بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ[1] اور اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ[2] کے الفاظ ملتے ہیں مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ جس ذاتِ گرامی کی شانِ رسالت تسلیم کرنے پر زور دیتا ہے سُنّتِ خدا سمجھ کر اُس کی طرف بھی ذرا توجّہ دیا کریں' یا یہ کہیں کہ سنّتِ الٰہیہ پر عمل کرنا ہمارے لیے ضروری نہیں۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ انبیاء واولیاء کو معبودانِ باطلہ اور اصنام وغیرہ کے مشابہ قرار دینا محض حماقت اور پرلے درجے کی جہالت ہے۔ کیا آپ کو انسان اور پتّھر کے بُت کا فرق معلوم نہیں؟ کیا انسانوں سے آپ دن رات مختلف اُمُور میں مدد نہیں لیتے؟ صنم تو بے جان اور بے شعور چیز ہے۔ وہ کسی کی مدد تو کیا خود اپنی جگہ سے جنبش تک نہیں کرسکتا۔ پھر انسان اشرفُ المخلوقات اور خلیفۃ اللہ فی الارض ہے

---

[1] : القران 4 : 136

[2] : القران 4 : 59

جب کہ اصنام ایسے نہیں' اصنام مخلوق کی تخلیق اور انسان براہِ راست خود خالقِ کائنات کی تخلیق کا شاہکار ہے۔ کیا آپ خالق کی تخلیق اور مخلوق کی تخلیق کو برابر کا درجہ دے سکتے ہیں؟ ہر دَور میں انسان کسی نہ کسی شریعت کی پابندی کا مُکلّف رہا جبکہ کسی دَور میں اصنام اور معبودانِ باطلہ اُس کے مُکلّف نہیں رہے۔ قرآنِ مجید میں تو انسان کے شرف و فضیلت کو وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ [۱] اور لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْٓ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ [۲] کے اعزازات سے ظاہر کیا گیا' جبکہ اصنام وغیرہ کے لیے کہیں ایسی عزّت افزائی کی مثال نہیں ملتی۔ ہنگامۂ محشر کا انعقاد انسان کی باز پُرس کے لیے ہوگا۔ اصنام وغیرہ کی خاطر نہیں۔ یہ تو بطورِ مثال چند اُمُور ذکر کیے گئے ورنہ تو اصنام اور انسان کے فرق کو بیان کرنے کے لیے ایک الگ کتاب لکھّی جاسکتی ہے۔ اُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ [۳] (کہ جب کوئی پکارنے والا مجھے پکارتا ہے تو میں اُس کی دُعا کو قبول کرتا ہوں) یہاں داعِ (پکارنے والا) سے مُراد انسان ہی ہے' اصنام تو نہیں۔ خدا وندِ عالم تو انسان کی فضیلت بیان کرتا ہے اور یار لوگ اُسے اصنام اور بے شعور و بے بس چیزوں کے مشابہ قرار دے رہے ہیں۔ ع

ناطقہ سر بگریباں کہ اسے کیا کہیے

بہر حال اسلامی احکام کی پابندی اور رعایت کے پیشِ نظر ہمارا اِس بات پر ایمان ہے کہ اِس کائنات کا خالق و مالک ہی درحقیقت عبادت و پرستش کے لائق ہے' اُس کے علاوہ سب کچھ غیر اللہ کے زُمرے میں آتا ہے' مگر اِس غیر اللہ سے ہمارا مقصد و مفہوم وہ نہیں جو عام طور پر لیا جاتا ہے۔ آجکل کے مُوحدّین تو جب انبیاء و اولیاء کے ساتھ غیر اللہ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ تو وہ اِسے اِس متشدّدانہ انداز اور مفہوم میں بولتے ہیں کہ غیر اللہ کوئی خدا کی دشمن چیزیں ہیں' جن سے سب کو بچانے اور خدا کی طرف لے جانے کی کوشش میں یہ بے چارے رات دن مصروف رہتے ہیں۔ اگر غیر اللہ کا یہی مفہوم لیا جائے تو کیا مُوحدّین خود کو عَینُ اللہ سمجھتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ وہ بھی اصنام اور دیگر مخلوق کی طرح غیر اللہ ہی میں شمار ہوں گے۔ تو پھر ایسے غیروں سے یہ توقّع رکھنا کہ وہ مخلوق کو خدا کی طرف لے جائیں گے کیونکر ممکن ہو۔ غیر' جو بقول اُن کے دشمن کی تعریف میں آتا ہے' اللہ کی طرف کسی کی کیا راہبری کرے گا۔ اگر منکرین اولیاء و انبیاء کو غیر اللہ کہنے سے دشمن کے معنٰی لیتے ہیں' تو وہ خود بھی تو غیر اللہ ہیں' اُنہیں خدا کا دوست کیسے سمجھ لیا جائے اور یہ کیسے مان لیا جائے کہ اُن کی دعوت الی الحق مبنی بر صدق ہے اور اگر مخالفین' غیر اللہ کی تعریف یہ کریں کہ جو چیز ذاتِ خداوندی کے علاوہ ہے' صرف اُسے غیر کہا جاتا ہے یعنی اگر اِن معنوں میں کہ وہ ذاتِ باری ہے اور یہ سب کچھ ذاتِ باری نہیں تو اِس حد تک تو غیر اللہ کے معنی درست ہیں' مگر پہلا مفہوم جیسا کہ مذکور ہوا قطعاً نادُرست ہے اِس لئے کہ اگر اللہ کے علاوہ کائنات میں کوئی ایسی ذات ہوتی' جو اُس کی ذات و صفات میں برابر کی شریک ہوتی' تو آج منکرینِ ذات سب اُس

---

[۱] القرآن 17 : 70

[۲] القرآن 95 : 4

[۳] القرآن 2 : 186

ذات کی پُوجا کرتے' اُس کا سہارا لیتے اور خدائے برحق کے خلاف نبرد آزما ہونے کے لیے اُس سے کمک بھی طلب کرتے اور اگر کوئی ایسی غیر اللہ ذات اِس ساری کائنات میں ہوتی تو وہ خدائے برحق (جو اُس کا دُشمن ہوتا) سے نبرد آزما ہونے کے لیے اپنے نام لیواؤں کی ضرور مدد کرتی' جس کا نتیجہ فساد ہوتا۔ سب اہلِ ایمان کا اِس امر پر اتّفاق ہے کہ مذکورہ بالا حیثیّت کی کوئی ایسی ذات جو ذاتِ برحق تعالیٰ کی ذات وصفات میں برابر کی شریک ہو' کائنات میں نہیں' گویا اللہ کا ایسا غیر' جو ذاتِ باری کی طرح اُس کی ذات وصفات میں برابر کا متصرّف اور شریک ہو کائنات میں ہے ہی نہیں۔ اِس حقیقت کو قرآنِ مجید میں یُوں بیان کیا گیا:

لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا [1]۔ (اگر ہوتے زمین و آسمان میں کوئی اور خدا سوائے اللہ تعالیٰ کے' تو یہ دونو برباد ہو جاتے۔) یہ اللہ تعالیٰ کی توحید اور وحدانیّت کی ایک نا قابلِ تردید دلیل ہے گویا آسمان و زمین کا برباد نہ ہونا اور روزِ آفرینش سے ابد تک قائم رہنا اِس بات کی سب سے بڑی اور قوی دلیل ہے کہ اِس کائنات میں صرف ایک خدا اور ایک ذات ہے۔ اِس کے علاوہ کوئی ایسی ذات نہیں' جو اُس کی ذات وصفات کے مدارج میں مساویانہ طور پر اُس کی شریک وسہیم ہو۔ چلئے یہ فیصلہ تو ہو گیا' رہا یہ کہ غیر اللہ کے وسیع تر معنوں میں اصنام اور دیگر معبودانِ باطلہ بھی تو آتے ہیں' آیئے کچھ دیر کے لیے ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ ایسے معبود' ذاتِ باری کی ذات وصفات میں شریک نہیں تو پھر اُن کی پُوجا اور اُن سے

---

[1] القرآن 21 : 22

التجائیں کیوں کی جاتی ہیں۔ صنم پرست اُن سے وہ سلوک کیوں کرتے ہیں' جس کا استحقاق صرف اور صرف خدائے واحد کو حاصل ہے' آپ کا یہ اعتراض بجا اور ہم بھی کچھ دیر کے لیے اصنام سے یہی سوال کرتے ہیں کہ جب تم ذاتِ باری کی ذات وصفات میں شریک نہیں۔ نہ تم خدا ہو' نہ خدا کی طرح متصرّف' تو پھر اپنی پُوجا کیوں کروا رہے ہو۔ تو وہ زبانِ حال سے یہ جواب دیتے ہیں کہ تمہیں اپنی پُوجا کروانے اور خدا کہلوانے سے کس نے روکا ہے۔ ہم نے تو از خود کوئی ایسا دعوٰی نہیں کیا' جس میں اُلوہیّت کی بُو تک پائی جاتی ہو۔ ہم تو خاموش تماشائی ہیں۔ تم جیسے انسان ہمارے ساتھ جو سلوک کر رہے ہیں ہم آئنہ حیرت بن کر دیکھ رہے ہیں اور پھر تم اپنے مالکِ حقیقی کی قدرتِ کاملہ کے قائل نہیں ہو؟ اُدھر کہتے ہو کہ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے کیا ہمارا خدا کہلوانا اُس کی مشیّت کے خلاف ہو سکتا ہے؟ گویا۔

ہر ذرّہ پہ فضلِ کبریا ہوتا ہے　　اِک چشم زدن میں کیا سے کیا ہوتا ہے
اصنام دبی زباں سے یہ کہتے ہیں　　وہ چاہے تو پتّھر بھی خدا ہوتا ہے

یعنی جس طرح کعبۃُ اللہ کی دیوار میں چُنے ہوئے پتّھر اگرچہ خدا نہیں' مگر جب خدا نے چاہا تو اُن کو مسجُود الیہ بنا دیا حالانکہ سجدہ تو خدا کے لیے مختص ہے۔ کعبہ کے پتّھر بھی تو غیر اللہ ہیں' مگر اُن کے ساتھ خدا والا سلوک کیوں؟ دیوارِ کعبہ کے پتّھر نا تراشیدہ بُت ہیں' فرق صرف اِتنا ہے کہ ہم تراشیدہ بُت ہیں اور ہماری طرف سجدہ کرنے کا حکم نہیں دیا گیا اور پھر یہ کہ قرآنِ مجید کی آیت مَا مِنْ دَآبَّةٍ اِلَّا هُوَ اٰخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَا [1] کوئی جاندار بھی ایسا نہیں مگر اللہ نے پکڑا ہوا ہے اُسے

---

[1] القرآن 11 : 56

پیشانی کے بالوں سے' کے مخاطب ہم تو نہیں۔ اِس لیے کہ ہمارا شمار دآبّۃ میں نہیں ہے' جبکہ انسانوں کا شمار دآبّۃ میں ہے۔ انسان ہمارے پاس چل کر آتے ہیں ہم تو کسی کے پاس چل کر نہیں جاتے اور نہ جاسکتے ہیں۔ خدا کے اِس ارشاد کے مطابق اُس نے ہر جاندار کو اُس کی پیشانی کے بالوں سے پکڑا ہوا ہے۔ اور جب یہی سوال کوئی صنم اپنے پُجاریوں سے کرتا ہے کہ تم لوگ یہاں کیوں اور کس لیے آتے ہو؟ تو وہ جواباً سر جھکا کر داغ کا یہ شعر پڑھ دیتے ہیں۔

بھُولے بھٹکے جو ترے گھر میں چلے آتے ہیں
اپنی تقدیر کے چکّر میں چلے آتے ہیں

گویا اگر ہمارا یہاں آنا ہمارے مقدّر میں نہ ہوتا' تو ہم از خود کیونکر آسکتے تھے۔ مالک جدھر چاہتا ہے لے جاتا ہے۔ اب ہم کیا کہہ سکتے ہیں کہ سب ہمارے پاس اپنی مرضی سے یا اُس کی مرضی سے آتے جاتے ہیں۔ اِس فرضی مکالماتی تحریر کا مقصد یہ تھا کہ اگر لوگ اصنام پر اعتراضات کرتے اور اُنہیں بُرا بھلا کہتے ہیں تو اصنام کے پاس بھی ایسے جواب ہیں جنہیں اُن کی زبانِ حال سے سُنا جاسکتا ہے۔ اِسی مذکورہ آیت کا مفہوم کسی شاعر نے یُوں بیان کیا ہے۔

واعظ بتا کہ سب کی ہے چوٹی جب اُسکے ہاتھ
ہادی مُضل ہے آپ' تو گمراہ کون ہے؟

اور عارفِ رومیؒ نے اِسی بیان کو اِس طرح ادا کیا ہے۔

رشتۂ در گردنم افگندہ دوست   می بَرَد ہر جا کہ خاطر خواہِ اوست

(دوست نے میری گردن میں ایک ڈوری ڈال رکھّی ہے' جہاں لے جانا مقصُود ہو مجھے لے جاتا ہے) بہر حال خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ اصنام وغیرہ بہ اعتبارِ تعیّن' جلوۂ ذات کے مظہر ضرور ہیں' مگر حکمِ خداوندی کے مطابق پرستش اور عبادت کے لائق نہیں۔

حقیقتِ محمّدیہ سے کیا مُراد ہے

ہم نے کچھ پہلے کہا تھا کہ اصنام اور معبودانِ باطلہ پر انبیاء و اولیاء کو' جو کہ انسان ہونے پر پھر نبی و ولی ہونے کے ناطے سے دیگر مخلوق سے افضل ہوتے ہیں ہرگز قیاس نہیں کرنا چاہیئے۔ یہ شدید قسم کی حماقت اور کفریہ اندازِ فکر ہے۔ جو لوگ اصنام اور معبودانِ باطلہ کے پاس جاتے اور اُن کا توسّل ڈھونڈتے ہیں' یہ سب کچھ تعلیماتِ اسلامی کے سراسر منافی ہے' لیکن اللہ کے سوا (یعنی غیر اللہ) کے مراتب کا لحاظ نہ رکھتے ہوئے صرف لفظِ غیر کو ہر غیر پر مساویانہ طریقے سے چسپاں کیئے جانا بھی قرآنی احکام کے منافی ہے' کیونکہ غیر اللہ میں تو انبیاء بھی آتے ہیں' وہ بھی تعیّن ہیں۔ اگرچہ تعیّنِ اوّل جسے عقلِ کُل یا حقیقتِ محمّدیہ کے اسماء سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے (یہ ایک عارفانہ اصطلاح ہے) لیکن بالاتّفاق ذاتِ محمّدی علیٰ صاحبہا السّلام ذاتِ باری میں سہیم و شریک نہیں' بعض کم علم' حقیقتِ محمّدیہ سے مُراد رسالت مآب ﷺ کی معروف ذات لیتے ہیں' جو غلطِ محض ہے۔ صُوفیاء کے نزدیک جب ذاتِ بحت نے تنزّل فرمایا تو اُس کا سب سے پہلا تعیّن

حقیقتِ محمّدیہ تھا۔ اور جب آنحضرت ﷺ نے عروج کیا تو آپؐ کے اُس عروج کی انتہا تنزّلِ ذات کی ابتدا تھی معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کے عروج اور ذاتِ باری کے نزول کا نقطۂ اتّصال حقیقتِ محمّدیہ ہے۔ جس کا مظہرِ اتم خود حضور ﷺ کا جسمِ پاک تھا، گویا جسمِ پاک حقیقت محمّدیہ نہیں، بلکہ وہ تو حقیقتِ محمّدیہ کا مظہر ہے اور حقیقتِ محمّدیہ وہ ہے جس کا ابھی ذکر کیا گیا، گویا جب آنحضرت ﷺ کے جسدِ عنصری کے خصائص وصفات کا ادراک ہمارے اذہان کے بس میں نہیں، تو اُس حقیقتِ محمّدیہ کا ادراک اور شعور کیسے ممکن ہو، جس کا مقام آپ کے جسدِ عنصری سے مقدّم ووراء ہے، آپ کا جسمِ پاک تو اُس حقیقت کا مظہر تھا۔ بہر حال چونکہ حقیقتِ محمّدیہ تعیّنِ اوّل ہے، اِس لیے باقی سب تعیّنات کے حقائق، اور حقیقتِ محمّدیہ میں جیسے ایک عظیم فرق ہے، ایسے ہی خود تعیّنات کے مقام و مرتبہ اور آپ کے مرتبہ و مقام میں بھی زمین و آسمان کا فرق ہے۔ آپ کی ذاتِ مقدّسہ اور دیگر اصنام کے تعیّنات کو ایک جیسا سمجھ کر برابر کا حُکم قطعاً نہیں لگایا جا سکتا۔ یہ اُن کم فہموں کا جواب ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ صنم پرست بھی تو اصنام کو خدا نہیں سمجھتے اور سُنّی حضرات بھی کہتے ہیں کہ ہم انبیاء و اولیاء کو خدا تو نہیں مانتے، مگر پھر اُن سے وہ سلوک کیوں روا رکھتے ہیں، جو خدا کے ساتھ مخصوص ہے۔ مثلاً اِن کے پاس حاجت روائی کے لیے جانا، اُن سے مدد طلب کرنا۔ اُنہیں ذریعۂ نجات سمجھنا وغیرہ وغیرہ۔ اِن اعتراضات کے عقلی جوابات بھی ہیں، مگر چونکہ زیادہ تر ایسے سوالات وہ گروہ کرتا ہے، جو فہمِ قرآنِ مجید میں اپنی مہارتِ تامّہ کا مُدّعی ہونے

کے سبب شیخُ القرآن وغیرہ کے القاب سے یاد کیا جاتا ہے، اِس لیے مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہم اُن کے جواب میں آیتِ قرآنی ہی پیش کریں۔

حُکمِ جَآءُوكَ مُقیّد بہ زماں نہیں

ارشادِ باری ہے وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ جَآءُوْكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ۝[1] (ترجمہ) " اور اگر یہ لوگ ظلم کر بیٹھے تھے اپنے آپ پر، تو حاضر ہوتے آپ کے پاس اور مغفرت طلب کرتے اللہ تعالیٰ سے، نیز مغفرت طلب کرتے اُن کے لیے رسول کریم ﷺ بھی، تو وہ ضرور پاتے اللہ تعالیٰ کو بہت توبہ قبول کرنے والا، نہایت رحم کرنے والا۔ " معترضین کے نزدیک تو دروازۂ خدا کے بغیر کسی غیر اللہ کا دروازہ کھٹکھٹانا ہی شرک ہے۔ مگر اب کیا کِیا جائے کہ اِس آیتِ کریمہ میں تو خداوندِ عالم جَآءُوكَ کا صیغۂ جمع استعمال فرما رہا ہے کہ تیرے دروازے پر حاضر ہوتے اور پھر یہی نہیں کہ اُن کا از خود اللہ سے طلبِ مغفرت کر لینا کافی تھا، بلکہ آپ بھی اُن کے لیے بارگاہِ خداوندی میں طلبِ مغفرت اور دُعائے خیر فرماتے تو یقیناً وہ اللہ کو بخشنے والا اور مہربان پاتے۔ مخالفین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے براہِ راست مانگو، کیونکہ اُس نے اُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ[2] فرمایا ہے اور پھر وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ[3] کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ لہٰذا غیر اللہ سے توسّل کا کوئی فائدہ نہیں

---

[1] : القرآن 4 : 64

[2] : القرآن 2 : 186

[3] : القرآن 50 : 16

اور کسی مقبولِ بارگاہِ الٰہی کے پاس دُعا کرانے کے لیے چل کر جانے کی کوئی ضرورت نہیں، مگر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اُن کی آپؐ کے درِ دولت پر حاضری بھی شرطِ اجابت میں سے ہے اِس کے علاوہ وہاں اُن کی حاضری کے بعد آپ بھی اُن کے لیے طلبِ مغفرت کریں تو پھر کہیں جا کر اُنہیں بخشے گا۔ اب جو لوگ اصنام اور معبودانِ باطلہ کے لیے اُتری ہوئی آیات کو صرف غیر اللہ کے لفظ کا سہارا لے کر انبیاءِ کرام علیہم السّلام کی ذواتِ مقدّسہ پر بھی منطبق کرتے ہیں اُن سے ذرا پوچھیے کہ اگر وہ بھی اصنام کی طرح غیر اللہ تھے تو خدا نے اُن کے درِ دولت پر حاضری اور اُن کی طلبِ مغفرت کو شرائطِ اجابت میں کیوں رکھا، حالانکہ اللہ تعالیٰ یہ بھی فرما سکتا تھا کہ اگر وہ مجھ سے براہِ راست طلبِ مغفرت کرتے تو میں اُنہیں بخش دیتا، مگر ایسا نہیں فرمایا، گویا اِس آیت سے یہ بات ثابت ہوئی، کہ حضور رسالت مآب ﷺ کے روضۂ اطہر پر حاضری دینا جَآءُوْكَ کے ارشاد کی تعمیل ہوگی۔ لہٰذا یہ کہنا کہ جَآءُوْكَ کا حکم آنحضرت ﷺ کی حیاتِ ظاہری ہی سے تعلّق رکھتا تھا اور اب وہاں کی حاضری ضروری نہیں، جیسا کہ کچھ لوگ یہی بات بڑی شدّ و مد سے حُجّاجِ کرام کو سمجھانے اور باور کرانے کی سعیٔ ناتمام و نامشکور کرتے ہیں، تو یاد رہے کہ یہ فلسفہ و منطق صریحاً غلط ہے چلیے کچھ دیر کے لیے ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ جَآءُوْكَ کا تعلّق آپ کی حیاتِ ظاہری سے تھا، لیکن مخالفین کو یہ تو ماننا پڑے گا کہ جب تک حضور ﷺ بقیدِ حیاتِ ظاہری تھے اُس وقت آپ کا وسیلہ اور آپ کی دُعا گنہگاروں کے لیے ذریعۂ نجات و مغفرت تھی، جیسا کہ ہم اِسی

کتاب میں ایک اور مقام پر موت و حیاتِ انبیاء کے سلسلے میں لکھ چکے ہیں۔ اگر ضرورت ہو تو اُسے دیکھ لیا جائے۔ مُفسّرِ قرآن مولنٰا پیر کرم شاہ صاحب بھیرویؒ تفسیرِ ضیاء القرآن میں اِسی آیت کے تحت قرطبی کے حوالے سے ایک روایت نقل فرماتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ ''حضورِ اکرم شفیع المذنبین ﷺ کی یہ برکت حضورؐ کی ظاہری زندگی تک محدود نہ تھی بلکہ تا ابد ہے۔ اہلِ دل اور اہلِ نظر ہر لمحہ اور ہر آن اِس کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ حضرت سیّدنا علی کرم اللہ وجہہ الکریم سے مروی ہے کہ آپ فرماتے ہیں حضور ﷺ کے وصال کے تین روز بعد ایک اعرابی ہمارے پاس آیا اور فرطِ رنج و غم سے مزارِ پُر انوار پر گر پڑا اور خاکِ پاک کو اپنے سر پر ڈالا اور عرض کرنے لگا۔ اے اللہ کے رسولؐ! جو آپ نے فرمایا ہم نے سنا جو آپ نے اپنے رب سے سیکھا وہ ہم نے آپ سے سیکھا۔ اور اِسی میں یہ آیت بھی تھی: وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْا الخ میں نے اپنی جان پر بڑے بڑے ستم کیۓ ہیں۔ اب تیری بارگاہ میں حاضر ہُوا ہُوں۔ اے سراپائے شفقت و رحمت! میری مغفرت کے لیے دُعا فرمائیے فَنُوْدِیَ مِنَ الْقَبْرِ اَنَّهٗ قَدْ غُفِرَلَكَ۔ تو مرقدِ منوّر سے آواز آئی۔ تجھے بخش دیا گیا[1]۔

حُجّاج کو ایک قیمتی مشورہ

اِس سے ثابت ہوُا کہ جو خوش نصیب حجازِ مقدّس کی سرزمین پر اُتریں اُن کے لیے ضروری ہے کہ ارشادِ خداوندی جَآءُوْكَ کی تعمیل کرتے ہوئے

---

[1] ملاحظہ ہو: ضیاء القرآن از مولنٰا پیر محمد کرم شاہ بھیرویؒ جلد اوّل ص 359، مطبوعہ بختیار پرنٹرز۔ گنج بخش روڈ لاہور

بارگاہ رسالت میں نہ صرف حاضری دیا کریں، بلکہ مواجہ شریف کے سامنے دست بستہ کھڑے ہوکر اپنے صغیرہ وکبیرہ گناہوں اور اپنی زندگی کی تمام لغزشوں اور فروگزاشتوں کا اقرار کرکے آنحضرت ﷺ سے بصد تضرّع وزاری یہ التجا بھی کریں کہ آپ خداوندِ عالم کی بارگاہ میں ہمارے لیے طلبِ مغفرت فرمائیں۔ تو اللہ کریم رسالتِ مآب ﷺ کے طفیل اور آپ کی شانِ رحمت کے پیشِ نظر ضرور ضرور مغفرت فرمائے گا۔ جو سیاہ بخت وہاں پہنچ کر بھی اقرارِ خطا اور اقبالِ جرم میں تامّل سے کام لیتے ہیں، رحمتِ ایزدی اور شفقتِ نبوی اُن سے یوں مخاطب ہوتی ہے۔

اے خطا کار! کر اقبالِ خطا جلدی سے پھر گئی چشمِ خطا پوش تو پھر کیا ہو گا
(زیباؔ ناروی مرحوم)

قرآنِ مجید سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بارگاہِ نبوّت میں حاضری اور آپ سے طلبِ مغفرت علاماتِ استجابت سے ہیں، اب رہا معاملہ اولیاء و صالحینِ اُمّتِ محمّدیہ کی بارگاہوں میں حاضری اور اُن سے طلبِ مغفرت کا، تو اِس سلسلے میں مختصراً گزارش ہے کہ اولیاء اللہ کی بارگاہ میں حاضری کیوں ضروری ہے؟ اِس سلسلے میں ہم درجِ ذیل شواہد پیش کرتے ہیں۔

بارگاہِ اولیاء اللہ میں حاضری

جن افرادِ اُمّت کے لیے قرآنِ مجید میں ولی یا اولیاء اللہ کے الفاظ ملتے ہیں وہ خدا کے نزدیک اُس کے دوست ضرور ہوتے ہیں، ورنہ یہ کوئی ایسا اعزازی لفظ تو

نہیں، جسے خداوندِ عالم نے دُنیوی دستور کے مطابق ہرکس وناکس کے لیے استعمال فرما دیا ہو۔ آخر خدا کے نزدیک اِن کا کوئی مقام ہے، جبھی تو اُنہیں اپنا دوست کہا۔ اُمّت کے ہر فرد کو ولی نہیں کہا جا سکتا۔ اب یہ کیسے معلوم ہو کہ ولی کون سے افراد ہیں۔ اِس کی نشان دہی قرآنِ حکیم نے فرما دی ہے۔ اِس کے ثبوت کے لیے آیات تو بہت سی ہیں، مگر خوفِ طوالت سے ایک آیت پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اَلَآ اِنَّ اَوْلِیَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ [1]۔ سُنو! بے شک اولیاء اللہ کو نہ کوئی خوف ہے اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔ اِس آیت میں اولیاء کی شان بیان کی گئی، مگر اِس کے بعد اُن کی علامات بھی بیان کر دی گئیں۔ ارشاد ہُوا: اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَكَانُوْا یَتَّقُوْنَ [2] یہ وہ لوگ ہیں جو ایمان لائے اور (عمر بھر) پرہیزگاری کرتے رہے۔ قاموس اللّغات میں اس کے معنٰی اَلْقُرْبُ الدُّنُوُّ [3] کے ہیں۔ اور انوار اللّغت الملقّب وحید اللّغات میں بھی اِس کا مفہوم نزدیک [4] ہونا ہے۔

ولی کون؟

پیر کرم شاہ بھیروی الازہریؒ قاموس اللّغات کے حوالے سے لفظِ ولی پر

---

[1] : القرآن 10 : 62

[2] : القرآن 10 : 63

[3] : بحوالہ ضیاء القرآن، جلد دوم، ص 312، مطبوعہ لاہور

[4] : دیکھیے وحید اللّغات، مؤلفہ علاّمہ وحید الزماں، جلد چہارم، پارۂ بست وششم، ص 96، مطبوعہ بنگلور، سنِ طباعت 1934ء

مزید روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''قُرب کی دو قسمیں ہیں' ایک وہ جو ہر انسان بلکہ کائنات کے ذرّے ذرّے کو اپنے خالق سے ہے اور اگر یہ قُرب نہ ہو' تو کوئی چیز موجود نہ ہو سکے وَنَحۡنُ اَقۡرَبُ اِلَیۡهِ مِنۡ حَبۡلِ الۡوَرِیۡدِ (اور ہم شہ رگ سے بھی زیادہ اُس کے قریب ہیں) میں اِسی کی طرف اشارہ ہے۔ دُوسرا قُرب وہ ہے' جو صرف خاص بندوں کو میّسر ہے۔ اِسے قُربِ محبت کہتے ہیں۔ قُرب کی اِن دو قسموں میں سوائے اشتراکِ نام کے کوئی وجہِ اشتراک نہیں۔ قُربِ محبت کے بے شمار درجے ہیں' ایک سے ایک بلند۔ ایک سے ایک اعلےٰ۔ ایمان شرطِ اوّل ہے۔ دولتِ ایمان سے مشرّف ہونے کے بعد اہلِ عزم و ہمّت ترقّی کے مختلف درجات طے کرتے ہوئے آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں' یہاں تک کہ اُس بلند مقام پر فائز ہو جاتے ہیں' جس کی وضاحت حضور رحمتِ عالمیان ﷺ نے حدیثِ قُدسی میں اللہ کے فرمان کے طور پر یُوں بیان فرمائی۔ لَا یَزَالُ الۡعَبۡدُ یَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالنَّوَافِلَ حَتّٰی اَحۡبَبۡتُهٗ فَاِذَا اَحۡبَبۡتُهٗ كُنۡتُ سَمۡعَهُ الَّذِیۡ یَسۡمَعُ بِهٖ وَبَصَرَهُ الَّذِیۡ یَبۡصُرُ بِهٖ۔ (رواہ البخاری عن ابی ہریرہؓ) (ترجمہ) ''اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ بندہ نفلی عبادات سے میرے قریب ہوتا رہتا ہے' یہاں تک کہ میں اُس سے محبت کرنے لگتا ہوں اور جب میں اُس سے محبت کرنے لگتا ہوں تو میں ہی اُس کے کان ہو جاتا ہوں' جن سے وہ سُنتا ہے اور میں ہی اُس کی آنکھ ہو جاتا ہوں' جس سے وہ دیکھتا ہے اور اِس قُربِ محبت کا سب سے بلند اور ارفع مقام وہ ہے' جہاں محبوبِ ربُّ العلمین ﷺ فائز ہیں[1] '' ظاہر ہے کہ اولیاء کو

---

[1] : دیکھیے ضیاء القرآن' جلد دوم' ص312' مطبوعہ لاہور

جو قُرب خداوندِ تعالیٰ سے حاصل ہوتا ہے' وہ انبیاء کے توسّط ہی سے ہوتا ہے' جو لوگ اِن کی خدمت میں اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کے محبوب اور دوست سمجھ کر حاضری دیتے ہیں اور بارگاہِ ایزدی میں اِن اولیاء کے تقوٰی و ایمان کے وسیلے کا واسطہ دے کر التجا کرتے ہیں' اللہ تعالیٰ اُن کو بھی معاف فرما دیتا ہے۔ اِس لیے کہ اولیاء اُمّت خواہ وہ وصال فرما چکے ہوں یا بقیدِ حیاتِ ظاہری ہوں' دور ہوں یا نزدیک' ہر لمحہ اور ہر آن ذہنی طور پر بارگاہِ رسالت میں حاضر رہتے ہیں۔ اگر وہ زندہ ہوں تو اُن کے اذہان اور اگر انتقال فرما چکے ہوں' تو اُنکی ارواح جَآءُوۡكَ کی عملی تفسیر بن کر بارگاہِ نبویہ علی صاحبہا الصّلوٰۃ والسّلام میں حاضر رہتی ہیں۔ اِس طرح اُن کا رابطہ حضور رسالت مآب ﷺ سے قائم رہتا ہے۔ ایسی کیفیت میں جب کوئی گنہگار اُن کی خدمت میں حینِ حیات یا بعد از وفات حاضر ہو جائے' بشرطیکہ اُسے احساسِ گناہ دامن گیر ہو' تو وہ براہِ راست بارگاہِ ایزدی میں اُس کے لیے طلبِ مغفرت بھی کر سکتے ہیں اور اگر چاہیں تو اُس کی التجا کو حضور رسالت مآب ﷺ کی بارگاہِ عصیاں پناہ تک پہنچا دیں۔ اب جب اُس کی التجا اولیاء اللہ کے توسّط سے رسالتِ مآب ﷺ تک پہنچ جاتی ہے تو پھر لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِیۡمًا کا وعدہ ضرور پورا کیا جاتا ہے۔ (اِنَّ اللّٰهَ لَا یُخۡلِفُ الۡمِیۡعَادَ[1]) بہر حال کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح خدا تک رسائی کے لیے انبیاء کا توسّط ضروری امر ہے' اِسی طرح بارگاہِ انبیاء تک رسائی کے لیے

---

[1] : القرآن 3 : 9

اولیاءِ کاملین کا توسّط ضروری ہے۔ اِس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا جو عرفان انبیاء کو حاصل ہوتا ہے اور جس طرح بارگاہِ ایزدی کے آداب وہ جانتے ہیں کوئی غیر نبی نہیں جان سکتا اور انبیاء کا عرفان جس طرح اولیاء و صُلحائے اُمّت کو ہوتا ہے اور جس طرح وہ بارگاہِ انبیاء میں آدابِ حاضری سے شناسا ہوتے ہیں اُس طرح اُمّت کے جاہل عوام جنہیں لفظِ نبی کے معنیٰ بھی نہیں آتے، اُن تقاضوں کو کیسے پورا کر سکتے ہیں۔ یہی حال اُمّت کے تعلیم یافتہ طبقے کا ہے، کیونکہ بارگاہِ نبوّت میں باریابی اور مقامِ نبوّت کے عرفان کے لیے جس تعلیم کا ہونا اساسی شرط ہے وہ تعلیم کچھ اور ہے اور دنیوی تعلیم کی حیثیّت و نوعیّت کچھ اور ہوتی ہے۔

سعادت رُوح کی کس بات میں ہے آپ کیا جانیں
کہ کالج میں کوئی اِس علم کا ماہر نہیں ہوتا
(اکبر الٰہ آبادیؒ)

اگر صرف تعلیم یافتہ ہونا ہی عرفانِ خدا و انبیاء کے لیے کافی ہوتا تو آجکل کے مغربی تعلیم پر اترانے والے سارے نام نہاد دانشور رومی و غزالی یا پھر وقت کے جُنید و شبلی ہوتے۔ ثابت ہوا کہ صرف تعلیم یافتہ ہونے سے عرفانِ خدا و رسولؐ حاصل نہیں ہوسکتا، بلکہ اُس تعلیم سے یہ دولت حسبِ توفیق مل سکتی ہے، جسے اسلامی تعلیم کہا جاتا ہے، مگر اُس کے لیے بھی یہ شرط ہے کہ جن اساتذہ سے دینی تعلیم حاصل کی جائے وہ صحیحُ العقیدہ اور دُنیائے رُوحانیت سے لگاؤ رکھنے والے ہوں۔ اکبر الٰہ آبادیؒ نے انگریزی تعلیم کے خلاف بہت کچھ لکھّا۔ جہاں تک مادی ترقی اور نوکری کا تعلق ہے تو اُس حد تک درست ہے، مگر اُسی تعلیم کو اوڑھنا بچھونا بنا

لینا اور اُس پر فخر کرنا، محض حماقت اور اوچھا پن ہے جبکہ ہماری تہذیب خالص اسلامی ہے اور ہم مسلمان بھی کہلاتے ہیں۔ اِسی لیے اکبر مرحوم نے اپنے ایک پہیلی نُما شعر میں کیا عمدہ بات کہی ہے۔

دِکھا رہی ہے یہ ترکیبِ حُسن، طبعِ سلیم
علیؓ کی تم میں جگہ ہو، تو بس وہ ہے تعلیم

یعنی اگر تم لفظِ تعلیم پر ہی غور کرو تو یہ لفظ ت ع ل ی م سے مرکّب ہے۔ اِس کے پہلے حرف تاء اور آخری حرف میم کو اگر ملایا جائے تو (تُم) کا لفظ بنتا ہے اور اِس کے بعد تین حروف ع ل ی رہ جاتے ہیں، جن سے لفظِ علی بنتا ہے۔ اکبرؒ کہتے ہیں کہ اگر غور کرو تو تعلیم کا لفظ تُم سے مخاطب ہو کر کہہ رہا ہے کہ جب تک تُم علی کی تعلیم حاصل نہیں کرو گے، کبھی عالم نہیں ہو سکتے، چاہے دُنیا بھر کا ادب چھان مارو اور پھر یہ نکتہ کہ علیؓ اور تعلیم کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ ہے، یہاں تک کہ علیؓ خود لفظِ تعلیم میں موجود ہیں، بلکہ اُس کا قلب (دل) بھی ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ تعلیم، تعلیم ہی نہیں ہو سکتی، جس کا سلسلۂ نسب علیؓ کے عُلُوم سے نہ ملتا ہو۔

بہر حال ہم بہت دُور نکل آئے، مگر کیا کِیا جائے کہ موضوع ہی ایسا چل نکلا جس میں بات سے بات نکلتی گئی۔ نیتجتاً ہم یہاں آ پہنچے۔ شعر کی معنوی وسعت کا اندازہ اِس سے لگایا جاسکتا ہے کہ اِس کی تشریح کا دائرہ کہاں تک پہنچ گیا اور بحمد اللہ ہم نے جو باتیں تحریر کیں، اُس کی ہر کڑی کسی نہ کسی طرح معنوی دُنیا سے ضرور ملتی ہے۔ مقصد یہ کہ اِس خاکدانِ عالم کی رنگینیوں میں کھو کر حقیقتِ ذات کے

تصوّر سے غافل ہو جانا بڑی کوتاہ بینی اور عاقبت نا اندیشی ہے۔ تعیّنات تو صرف مظہر ہیں اور ہماری اصطلاحات ہماری ذہنی تسکین یا ہمارے فہم کا سامان ہیں۔ مُجرّد ذات کو سمجھنے کے لیے مقرون کا سہارا لیا جاتا ہے۔ ورنہ بقولِ حضرت مولٰنا جامیؒ ؎

نہ بشر خوانمت اے دوست نہ حُور و نہ پری
ایں ہمہ بر تو حجابست ، تو چیزے دگری
ہیچ صورت نہ تواند کہ کُند بند تُرا
در صُوَر ظاہری ، امّا نہ اسیرِ صُوَری

مطلب یہ کہ اے دوست! تجھے نہ بشر کہہ سکتا ہُوں اور نہ حُور و پری۔ اِس لیے کہ یہ تمام اسماء تیری ذات کے معاملہ میں حجاب کی حیثیّت رکھتے ہیں۔ تُو تو کوئی اور ہی چیز ہے یعنی تیری حقیقت اِن لفظی اعتبارات سے وراء ہے۔ کوئی صُورت تجھے اپنے اندر بند نہیں کر سکتی۔ تُو صورتوں میں ظاہر تو ضرور ہے، مگر دامِ صُوَر کا اسیر نہیں۔

مزید تفصیل کے خواہش مند حضرات ہمعات مولّفہ حضرت شاہ ولی اللہ محدّث دہلویؒ میں نسبتِ توحید کو دیکھ سکتے ہیں یا پھر اِس سلسلے میں حضرت پیر سیّد مہرِ علی شاہ گولڑویؒ کی تصنیف تحقیق الحق اور آپ کے ملفوظات خود ملاحظہ کر سکتے ہیں۔

کائنات جلوہ گاہِ باری تعالیٰ ہے

(5) جو موہوم ہستی کو اپنی مٹایا نظر پھر کہیں غیر ہرگز نہ آیا
ہراک رنگ میں اُس کے جلوے کو پایا وہی ایک ہے جس کی جلوہ گری ہے

مطلب یہ ہے کہ میری ہستیٔ موہومہ میرے اور اُس کے درمیان دیوارِ غیریّت بن کر حائل تھی، جب اِسے مٹایا اور گرایا تو پھر تصوّرِ غیر جاتا رہا ، اِس لیے کہ ہستیٔ موہومہ ہی غیریّت کا سبب بنی ہوئی تھی ع

تُو خود حجابِ خودی حافظؔ از میاں بر خیز

اگرچہ بقولِ حضرت مولٰنا جامیؒ ع

بخدا غیرِ خدا در دو جہاں چیزے نیست

ہر دو جہاں میں ذاتِ واجبُ الوجود کے سوا کسی کا وجود نہیں اور غیر اللہ کے معنٰی بھی یہی ہیں کہ وہ غیر جو تصوّراتی طور پر موجودِ ذہنی ہو، اُس کا تصور بھی غیریّت پر دلالت کرتا ہے، گویا اُس کے غیر کا تصوّر بھی ذہن میں نہیں لانا چاہیئے، چہ جائیکہ اُسے خارج میں محسوس و مُبصَر تسلیم کیا جائے۔ کائنات میں وجودِ حقیقی صرف اور صرف اُسی ایک ذات کا ہے، ماسوا کا وجود، وجودِ حقیقی کے مقابلے میں وجودِ وہمی کی حیثّیت رکھتا ہے اور وجودِ وہمی کی تعریف یہ ہے کہ لفظی اور اعتباری حد تک تو وہ موجود ہوتا ہے، مگر حقیقت میں موجود نہیں ہوتا۔ جیسے سراب، آب تو نظر آتا ہے، مگر آب ہوتا نہیں، بلکہ دھوکہ ہی ہوتا ہے، بہر حال کسی شے جیسا نظر آنا اور بات ہے اور

اُس کا وہ شے ہونا اور بات ہے بقولِ شاعر؎

آئینہ پھینک دے کہ تماشا نہ چاہیئے   تُو چاہیئے جسے' اُسے تجھ سا نہ چاہیئے

سیّد امجد حیدر آبادیؒ نے بے ثباتئ عالم کا مسئلہ اپنی ایک اُردو رباعی میں یوں حل کیا ہے؎

دنیا والو! ثبات دنیا میں نہیں   اک لحظہ قرار' موجِ دریا میں نہیں
عالَم کا وجود صورتِ لا سمجھو   لفظاً موجود' اور معنٰی میں "نہیں"

گویا جیسے لفظِ لا لفظاً تو موجود ہے' مگر بہ اعتبارِ معنٰی موجود نہیں' اِس لیے کہ اِس کے معنٰی (نہیں) ہیں اور نہیں خود اپنے معنٰی کے وجود کی نفی کر رہا ہے' اِسی طرح عالم کا وجود لفظی و اعتباری ہے' جو ہمیں نظر آتا اور محسوس تو ہوتا ہے' مگر حقیقت میں اِس کا وجود وہمی ہے۔ لفظِ لا کی طرح۔ شعر کے مصرعِ ثانی میں یہ بیان کیا گیا کہ جب اپنی ہستئ موہومہ کا پردہ اُٹھایا' جس کے نتیجے میں غیریّت کا تصوّر ختم ہوا تو پھر تعیّنات[1] کے ہر رنگ میں اُس کے جلووں کو پایا اور اِس نتیجے پر پہنچا کہ کائنات کے سارے مظاہر میں اُسی ایک ذات کی جلوہ گری ہے۔ اُلوہیّت کی فضائے نورانی میں پہنچ کر اور حقیقتِ ازلی کا آئینہ بن کر یہ صورت پیدا ہو جاتی ہے' جس میں علم و حیرت ہم آغوش ہو جاتے ہیں۔ یہاں رنگ' بمعنٰی انداز ہے ورنہ ذاتِ بحت الوان (رنگوں) سے پاک اور منزّہ ہے اِسی بات کو مجدّدِ ملّت حضرت سیّد پیر مہرِ علی شاہ قدّس سرّہ نے اپنی مشہور پنجابی نعت میں یوں بیان فرمایا ہے؎

ایہہ صورت ہے بے صورت تھیں بے صورت ظاہر صورت تھیں
بے رنگ دِسے اِس مُورت تھیں وچ وحدت پھُٹیاں جد گھڑیاں

یعنی ذاتِ باری' جو صورتِ جسمیہ سے پاک ہے' انسان کی صورت میں اُس نے اپنا ظہور فرمایا اور وحدت میں میلانِ کثرت کے آثار پھُوٹے' تو اِس ظہور کا مظہرِ اتم و اکمل جنابِ رسالت مآب ﷺ کی ذاتِ جلیلہ بنی' گویا اِس طرح وہ بے صورت صورت سے ظاہر ہوا کہ مٹّی کی ایک مورت میں اُس کی بے رنگی رنگ دکھانے لگی۔

لہٰذا؎

کھلونا سمجھ کر بگاڑو نہ تم   یہ مٹّی کی مُورت بڑی چیز ہے

جیسا کہ مذکور ہوا' ذاتِ بحت بے رنگ اور بے جہت و کیف ہے' اِس کا اپنا کوئی رنگ نہیں' بلکہ اُس کی بے رنگی کائنات کی ہر شے کو اُس کے اپنے رنگ کی نمود و اظہار کے مواقع فراہم کرتی ہے' گویا اگر ذاتِ باری کی بے رنگی کارفرما نہ ہو' تو کائنات کی کوئی رنگین شے اپنا رنگ نہ دِکھا سکے' اِس مسئلہ کی مزید وضاحت کے لیے یہاں روز مرّہ زندگی کی ایک مثال دی جاتی ہے جیسا کہ سب کو معلوم ہے کہ بجلی

---

[1] تعیّن یا تعیّنات کے مفہوم کو ایک صوفی شاعر نے اِن الفاظ میں مثال سے سمجھانے کی کوشش کی ہے؎

وجودِ واحد ہے چُوں سیاہی' تعیّن اُس کے حروف سارے   بجز سیاہی تُو قادری دیکھ جیم کیا ہے' یہ دال کیا ہے

یعنی سیاہی (روشنائی) کا وجود ایک ایسا وجود ہے جس کے مظاہر (ظاہر ہونے کے مقامات) حُروف ہوتے ہیں۔ مطلب یہ کہ اگر حروف کی اشکال نہ ہوتیں' تو روشنائی اپنا وجود رکھنے کے باوجود بے نام و نشاں ہوتی۔ اور اگر روشنائی نہ ہو تو جیم۔ دال اور دیگر حروف معدوم ہوتے' اِس طرح اللہ تعالیٰ کا وجود سارے مظاہر و تعیّنات میں جلوہ فرما ہے' جس طرح روشنائی حروف کی اشکال میں جلوہ گناں ہے' یہ اور بات ہے کہ حروف کی اشکال کے نہ ہونے سے روشنائی کے ہونے پر کچھ اثر نہیں پڑتا' لیکن اگر روشنائی نہ ہو تو اشکالِ حروف ناممکن۔ ثابت ہوا کہ تعیّنات کے وجود سے پہلے ذاتِ باری کا وجود اُسی طرح ضروری ہے' جس طرح حُروف کے معرضِ وجود میں آنے سے پہلے روشنائی کا وجود ضروری ہوتا ہے' گویا تعیّنات کے ظہور سے پہلے ذاتِ باری کا وجود (جو قدیم ہے) تھا' مگر اُس وقت تعیّنات و مظاہر نہ تھے' جب اُس نے یہ چاہا کہ میں پہچانا جاؤں تو مظاہر و تعیّنات یعنی مخلوق کو پیدا فرمایا اور روشنائی کی طرح مختلف اشکالِ حروف یا مظاہر کی صورتوں میں جلوہ فرمایا' جس طرح روشنائی کی اپنی کوئی صورت نہیں' بلکہ اَن گنت اور لاتعداد اشکال و صُوَر میں ظاہر ہوتی ہے' کبھی تعداد کی صورت میں' کبھی حروف کی شکل میں' کبھی ریاضی کی اشکال اور لکیروں کی صورت میں۔ اِسی طرح ذاتِ باری صورت و شکل سے پاک ہے' البتہ تعیّنات کی اشکال میں اُس کی جلوہ گری پائی جاتی ہے' جیسا کہ روشنائی اور حروف کی مثال سے وضاحت کی گئی۔

(Electricity) ایک توانائی (Energy) کا نام ہے' اِس کا اپنا کوئی رنگ نہیں' بایں ہمہ اگر دس ہزار مختلف رنگوں کے قُمقمے (بلب) لگا دیئے جائیں' تو جس بلب (Bulb) کا جو رنگ ہے' اُسے بجلی کے سبب اپنے رنگ کی نمود کا موقع مل جاتا ہے۔ اب یہ کہنا کہ بجلی دس ہزار قُمقموں کے مختلف رنگوں میں موجود ہے تو بالکل درست ہوگا' مگر یہ کہنا کہ بجلی کے بھی اِتنے ہی رنگ ہیں' جتنے قُمقموں کی صورت میں نظر آرہے ہیں' تو یہ محض حماقت اور خام خیالی ہوگی' البتہ یہ درست ہے کہ بجلی ہر رنگ کے پیکر میں رنگی ہوئی ضرور نظر آتی ہے' یعنی بجلی کا رنگ بھی وہی نظر آتا ہے' جو قُمقمے کا ہے' مگر حقیقت میں ایسا نہیں' اب کسی قُمقمے کو بجلی محض اِس لیے نہیں کہا جاسکتا کہ بجلی اُس کے رنگ میں رنگی جاچکی ہے' اِس لیے کہ وہ تو قُمقمے کا اپنا رنگ ہے' بجلی کا نہیں۔ کیونکہ وہ (بجلی) تو ہے ہی بے رنگ۔ جس طرح بجلی ہزاروں رنگ کے قُمقموں میں کارفرما ہوتے ہوئے بے رنگ کی بے رنگ ہے' اور اِس پر کسی رنگ کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا' اِسی طرح کائنات کا ہر تعیّن قُمقموں کی طرح اپنا اپنا ایک رنگ رکھتا ہے اور ہر تعیّن کے رنگ کی وجہِ نمود ذاتِ مطلق کی بے رنگی ہے' جیسا کہ ابھی بجلی کی مثال سے سمجھایا گیا۔ اب ہر قُمقمے کو بجلی کا تعیّن یا اُس کی جائے ظہور (مظہر) سمجھنے کے بجائے اُسے بجلی کا نام دینا اور یہ کہنا کہ بلب اور بجلی ایک ہی چیز ہیں' کیونکہ بجلی اِن میں موجود ہے۔ غلطِ محض ہوگا۔ اِسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ کائنات جو تعیّنات کی حیثیّت رکھتی ہے اور اُس کے ہر تعیّن (چیز) پر اپنا اپنا ایک رنگ ہے اور اُس رنگ کی وجہِ نمود و اظہار بجلی کی طرح ذاتِ باری ہے' تو اِس کا یہ

مطلب لینا کہ ہر تعیّن اور رنگ میں چونکہ ذاتِ باری کی بے رنگی ہی کارفرما ہے لہٰذا تمام تعیّنات عینِ ذات ہیں' اِن میں کوئی فرقِ مرتبہ نہیں' یہ محض حماقت و جہالت ہوگی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر تمام رنگوں کی وجہِ نمود اُس کی بے رنگی ہے (جیسے بجلی کی مثال سے سمجھایا گیا) تو پھر کافر و مومن' اچھے بُرے انسانوں' اصنام اور غیر مذاہب کے اوتاروں اور دیوتاؤں میں بھی اُسی کی بے رنگی کارفرما ہے' تو اِس کا جواب یہ ہے کہ وحدت الوجود کے یہ معنٰی نہیں جو عام طور پر جُہلا طبقہ بیان کرتا ہے کہ تعیّنات اور ذات ایک ہیں' بلکہ وجود بمعنٰی ما بہ الموجودیّت[1] ہے' بمعنیٰ مصدری نہیں۔ ابھی اُوپر مذکور ہوا کہ جس طرح ہزاروں قمقموں میں بجلی کا ایک وجود کارفرما ہے' اِسی طرح کائنات کے ہر تعیّن میں ذات کی اکائی موجود ہے' بھاری کارخانے اور مشینیں بھی بجلی پر چلتی ہیں اور نازک سے نازک کام بھی بجلی سے ہوتے ہیں' مگر ہر مقام پر بجلی کا اندازِ ظہور مقام کی نوعیّت کے مطابق ہوتا ہے۔ تمام ہیوی (Heavy) اور نازک سے نازک کاموں میں بجلی اکائی کی صورت میں موجود ہے' اِسے ہی وحدت الوجود کہتے ہیں۔ گویا؎

ذرّہ ذرّہ میں ہے خدائی دیکھو   ہر بُت میں ہے شانِ کبریائی دیکھو
اعداد تمام مختلف ہیں باہم   ہر ایک میں ہے مگر اِکائی' دیکھو

(امجد حیدر آبادیؒ)

جس طرح اعداد میں اختلاف کے باوصف اِکائی موجود ہے' اِسی طرح تعیّنات کے اختلافِ صورت و احوال کے باوجود ذاتِ مطلق کی اِکائی اُن میں پائی جاتی

---

[1]: جس سے موجودیّت قائم ہے' نہ یہ کہ سارے موجودات ایک ہیں۔

ہے۔ مثلاً علم الاعداد کے مطابق 2 مجموعہ ہے 1 + 1 کا اور 3 مجموعہ ہے 1+1+1 کا۔ قس علیٰ ھذا۔ اکائی ہر عدد میں موجود ہے اور (1) خود کوئی عدد نہیں کیونکہ عدد حاشیتین کے مجموعے کو کہتے ہیں۔ جیسے 2 کا ایک حاشیہ 1 ہے اور دُوسرا حاشیہ 3۔ (1) اور 3 کا مجموعہ (4) اور 4 کا نصف 2 ہوتا ہے۔ علم الاعداد کی رُو سے (1) پر لفظِ عدد کا اطلاق درست نہیں، کیونکہ عدد کے لیے حاشیتین کا ہونا ضروری ہے اور پھر علمِ ہندسہ کے مطابق الواحد نصف الاثنین یعنی ایک، دو کے آدھے کو کہتے ہیں، لٰہذا ذاتِ باری کا وجود ایک اکائی ہے عدد نہیں کیونکہ اکائی کے لیے حاشیتین کا ہونا ضروری نہیں اور نہ ہی وہ دو کا آدھا ہوتی ہے، اگر خدا کو عدد مانا جائے تو تعریفِ عدد کے مطابق یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اُس سے پہلے بھی کوئی حاشیہ ہے۔ اور بعد میں بھی۔ حالانکہ وہی اوّل ہے اور وہی آخر۔ حضرت علی کرّم اللہ وجہہ، سے کسی مُلحد نے سوال کیا تھا کہ جس طرح ہر چیز کے لیے ایک جاعل (بنانے والے) کا وجود ضروری ہے اِسی طرح تم سب کے خدا کا بنانے والا بھی ضروری ہے۔ آپ یہ فرمائیں کہ اللہ اگر ہے اور اُس نے سب کچھ بنایا ہے تو پھر اُس کا بنانے والا کون ہے اور اگر وہ ایک ہے تو اُس سے پہلے کون تھا، جس نے اُس کی تخلیق کی۔ آپ نے فرمایا: ایک دو تین گنو! اُس نے آٹھ دس تک گنتی کر ڈالی، آپ نے فرمایا! اب اُلٹی گنتی کرو۔ جب وہ اُلٹی گنتی کرتے ہوئے ایک (1) پر پہنچا تو رُک گیا۔ آپ نے فرمایا: خاموش کیوں ہو گئے؟ ایک سے پہلے بھی گنو! وہ کہنے لگا کہ ایک سے پہلے تو کوئی ہندسہ ہی نہیں، جسے گنا جائے۔ فرمایا

اِسی طرح اُس ایک سے پہلے کوئی نہیں، اُس کا وجود علمِ ہندسہ کے (1) کی طرح ہے۔ جس سے پہلے کوئی ہندسہ اور عدد نہیں۔ اگر (1) کا ہندسہ اپنے ماقبل کے نہ ہونے کے باوصف (1) ہوسکتا ہے تو خالقِ کائنات کے ایک ہونے میں کیونکر شک ہوسکتا ہے اور اُس کے لیے کسی بنانے والے کا پہلے ہونا کیوں ضروری سمجھا جائے؟

www.faiz-e-nisbat.weebly.com

مُوحّدین اور دعویٰ توحید

توحیدِ باری کا زبان سے اقرار اور پھر دل سے اُس کی تصدیق کرنا بلاشُبہ ایمان کی اساسی شرط ہے۔ اِسی طرح توحید کے حقیقی مفہوم سے نا آشنا ذہنوں کو آشنا کرنا یقیناً ایک عظیم دینی خدمت اور تبلیغِ اسلام کا فریضۂ اوّلین ہے۔ کیونکہ یہ سنّتُ اللہ اور پھر سنّتِ انبیاء و اولیائے امّت بھی ہے، مگر افسوس اِس بات کا ہے کہ آج کل مبلّغین، غیر اسلامی ممالک میں اِس قدر سرگرمِ تبلیغ نہیں، جس قدر وہ اسلامی ممالک کے سادہ لوح عوام کے سر پر سوار نظر آتے ہیں۔ تاریخ گواہ ہے کہ اولیائے امّت نے غیر مسلم اقوام کو جس حُسنِ اخلاق اور حُسنِ کردار سے دینِ حق کا پرستار بنایا اور اُنہیں مفہومِ توحید سے آگاہ کیا، اُس کی نظیر اِس فتوٰی بازی کے دَور میں نہیں ملتی۔ مسلمان تو مسلمان، اُنہوں نے مشرکین کے لیے بھی حتّی المقدور ایسے الفاظ کے استعمال سے اجتناب کیا، جن میں اُن کی دل آزاری و دل شکنی کا احتمال ہو۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخِ اسلام کے اوراق میں اولیائے امّت کی اِن مساعیٔ جمیلہ کے سُنہری نقوش ستاروں کی طرح جگمگا رہے ہیں۔ لفظِ توحید کی رٹ لگانے اور ایک اچھے بھلے مسلمان پر مُشرک یا کافر ہونے کا فتوٰی داغنے سے پہلے، ایسے نام نہاد مدّعیانِ توحید کو ذرا اپنے گریبان میں ضرور جھانک لینا چاہیئے کہ وہ خود لفظِ توحید کے مفہوم اور اُس کی ماہیّت سے آشنا بھی ہیں کہ نہیں؟

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم کچھ دیر لفظِ توحید کو زیرِ بحث لا کر یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ یہ کس زبان کا لفظ ہے؟ اِس کے لغوی معنٰی کیا بنتے ہیں اور اِس کے کون سے معنٰی توحیدِ خالص کے قریب تر ہیں؟

توحید، عربی زبان کا لفظ ہے اور بابِ تفعیل کا مصدر ہے اور اِس کے معنٰی ایک کرنا کے ہیں۔ کیا مدّعیانِ توحید نے خدا کو ایک کیا، وہ اِس سے پہلے ایک نہیں تھا؟ بحمد اللہ مفہومِ توحید پر ہمارا ایمان ہے اور توحید ہی اساسِ اسلام ہے، مگر معنٰی سمجھے بغیر توحید توحید کی رٹ لگائے رکھنے سے کیا فائدہ؟ لفظِ توحید کا مادۂ اشتقاق وحدت ہے، جس سے واحد مشتق ہے اور اِس کے معنٰی (ایک) کے ہوتے ہیں۔

علم الاعداد اور ریاضی دانوں کے مطابق واحد، نصف الاثنین کو کہتے ہیں، یعنی دو کے آدھے کو ایک کہا جاتا ہے، اگر واحد کے یہی معنٰی لیے جائیں، تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ نعوذ باللہ خدا دو کا آدھا ہے، حالانکہ یہ معنٰی مفہومِ توحید کے سراسر منافی ہے اور کوئی موحّد یہ اعتقاد نہیں رکھتا، ورنہ وہ کافر قرار پائے گا۔

واحد کی تین اقسام

واحدِ عددی، واحدِ جنسی، واحدِ نوعی

(۱) واحدِ عددی: علم الاعداد اور ریاضی و ہندسہ کے ماہرین کے نزدیک الواحدُ نصف الاثین ہے۔ یعنی ایک، دو کے آدھے کو کہتے ہیں۔

(2) واحدِ جنسی: علماءِ منطق اور ماہرینِ معقولات کے نزدیک واحدِ جنسی کی تعریف یہ ہے کہ وہ اپنی جنس کے لحاظ سے ایک ہو، جیسے حیوان ایک جنس ہے اور جسمِ نامی ایک جنس ہے۔ مثلاً شیر حیوان ہے مگر اپنی خاص جنس کے اعتبار سے واحد ہے اِسی طرح بیل بھی واحدِ جنسی ہے۔ اِن سب میں حیوانیّت مشترک ہے، لہٰذا واحدِ جنسی کے اعتبار سے شیر اور بیل ایک جنس کے ہیں، یعنی حیوان ہیں۔

(3) واحدِ نوعی: جو اپنی نوع کی جہت سے ایک ہو‘ جیسے حیوان کی کئی نوعیں ہیں کوئی حیوانِ صاہل [1] ہے‘ کوئی حیوانِ مُفترِس [2] ہے اور کوئی حیوانِ ناطق‘ انسان چونکہ حیوانِ ناطق ہے‘ اِس حیثیّت سے وہ اپنی نوع کا فرد کہلائے گا‘ گھوڑے کو جب واحدِ جنس کہیں گے‘ تو اُس میں شیر اور بیل وغیرہ شامل نہیں ہوں گے‘ کیونکہ گھوڑا اگرچہ حیوانیّت میں دوسرے حیوانات کے ساتھ مشترک ہے‘ مگر وہ اپنی نوع کے اعتبار سے الگ حیثیّت رکھتا ہے‘ اِس لیے وہ اپنی نوع کا فرد کہلائے گا۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ مذکورہ بالا تعریفات [3] کے مطابق اگر کوئی موحّد خدا کو واحدِ عددی مانے تو مشرک ہوگا‘ اِس لیے کہ اُس نے واحدِ عددی کی مذکورہ بالا تعریف کے مطابق خدا کو دو کا آدھا تسلیم کیا اور اُس (خدا) میں دو کے اعتبار سے وحدت کا مفہوم آیا۔ اور اگر خدا کو واحدِ جنسی مانے گا تو مُشرک ہوگا‘ اِس لیے کہ اِس میں اشتراکِ جنس ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ اشتراکِ جنس سے پاک ہے۔ اور اگر خدا کو واحدِ نوعی مانے تو بھی مُشرک ہوگا‘ کیونکہ نوع کے لیے افراد کا ہونا ضروری ہے‘ اب دیکھنا یہ ہے کہ خدا کو کون سا واحد مانا جائے‘ اِس لیے کہ مذکورہ بالا تعریفات کے مطابق اُسے واحدِ عددی‘ واحدِ جنسی اور واحدِ نوعی ماننے سے تو شرک لازم آتا ہے‘ لٰہذا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہم خدا کو وہ واحد مانتے ہیں‘ جسے قرآنِ مجید نے بیان فرمایا: قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ‘ اللہ تعالیٰ کے واحد ہونے کے یہ

---

[1] : ہنہنانے والا جانور

[2] : چیرنے پھاڑنے والا جانور

[3] : ان اصطلاحات کی تفصیل معقولات کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

معنٰی نہیں کہ دوسرے کے اعتبار سے اُس میں مفہومِ وحدت آئے‘ لٰہذا ہمارا یہ ایمان اور عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ واحدِ عددی ہے ، نہ واحدِ جنسی ہے اور نہ واحدِ نوعی ہے ، بلکہ وہ واحدِ حقیقی ہے اور اُس کی ذات ازل ہی سے وحدتِ ذاتی سے متّصف ہے اور ہر قسم کے اشتراک‘ اشتباہ ، مماثلت‘ تعدّد‘ تکثّر‘ تجزّی حُلُول امکان‘ حُدوث‘ ترکیب‘ تحلیل اور تبعیض سے پاک ہے۔ شاید میرزا بیدلؒ نے اِسی مقام پر اعترافِ عجز کرتے ہوئے کہا تھا ؎

بیدلؔ رہِ حمد از تو بہ صد مرحلہ دُور است خاموش! کہ آوارۂ و ہمند بیاں ہا [1]

بہرحال یہ بحث اِس لیے طُول پکڑ گئی کہ مدّعیانِ توحید جن لوگوں پر شرک کے فتوے داغتے اور اُنہیں بار بار توحید کی طرف دعوت دیتے ہیں‘ بحمد اللہ اُنہیں توحید کے لُغوی‘ اصطلاحی اور شرعی معنٰی آتے ہیں۔ ہم تعیّنات اور مظاہر کی بات کر رہے تھے‘ لٰہذا اپنے موضوع کی طرف لوٹتے ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ اصنام یا اچھّے بُرے لوگ سب تعیّن کا درجہ رکھتے ہیں‘ جن میں اُس کی وحدت اور بے رنگی کارفرما ہے‘ اِس کارفرمائی سے اُس کی ذات میں کوئی نقص لازم نہیں آتا۔ بعض کم فہم یہ کہتے سُنے گئے کہ اگر تصوّف کے مطابق اللہ تعالیٰ ہر جگہ اور ہر مقام میں جلوہ فرما ہے تو کیا بول و براز اور گندے مقامات میں بھی وہی موجود ہے‘ یہ اُن کی نافہمی اور کم علمی کی دلیل ہے‘ وہ یہ نہیں سمجھ سکے کہ جب آفتاب طلوع ہوتا ہے تو اُس کی کرنیں‘ مساجد اور دیگر مقاماتِ مقدّسہ پر بھی پڑتی ہیں اور

---

[1] : (ترجمہ) اے بیدل! حمد کی راہ تجھ سے سینکڑوں مراحل کی مسافت پر ہے‘ لٰہذا تُو سکوت اختیار کر کہ اس سلسلے میں تمام بیانات وہم وگمان کی وادی میں سرگشتہ ہیں۔

گندگی کے ڈھیروں پر بھی' تو کیا سورج کی شعاعیں گندگی کے ڈھیروں پر پڑنے سے ناپاک اور پلید کہلائی جاسکتی ہیں؟ ہرگز نہیں۔ اگر شعاعِ آفتاب کثیف اشیاء پر پڑنے کے باوجود پلید نہیں ہوسکتی' تو کیا وہ ذات' جس نے آفتاب اور اُس کی تمازت وشعاع کو تخلیق فرمایا' اپنے اچھے بُرے تعیّنات پر جلوہ فرمائی کے باوصف آفتاب کی طرح پاک وصاف نہیں کہلاسکتی؟ ثابت ہوُا کہ تعیّنات کے ہر رنگ میں ذات کا ظہور ضرور ہے' مگر اُسے اُس رنگ کا اسیر نہیں کہا جاسکتا اور نہ ہی اُس کی بے رنگی پر کائنات کے مختلف الانواع رنگ اپنا کوئی رنگ جما سکتے ہیں' رنگوں میں ظہور کے باوجود اُس کی شانِ بے رنگی بدستور قائم ہے' جیسا کہ مختلف نظائر وامثال سے سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔

یک چراغ است دریں خانہ کہ از پرتوِ آں
ہر کجا می نگری انجمنے ساختہ اند[1]

یہ اور بات کہ اکثر لوگ ہر شے کے رنگ اور اُس کے ظاہر میں کھو کر رہ جاتے ہیں اور اُس رنگ میں موجود شانِ بے رنگی کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ بہرحال ذاتِ مطلق نے جہاں ظاہر پر مٹنے والوں کے لیے اسبابِ ظاہر مہیّا فرمائے، وہاں اشیاء کے باطن ومعنٰی کے دلدادگان کے لیے بھی سامانِ وارفتگی فراہم کئے' ایک عارف فرماتے ہیں۔

بہارِ عالمِ حُسنش دل و جاں تازہ می دارد
برنگ اصحابِ صورت را بہ بُو اربابِ معنٰی را

---

[1] (ترجمہ) اس گھر یعنی کائنات میں ایک ہی چراغ روشن ہے جس کے عکس سے سب نے اپنی اپنی محفلیں سجائی ہوئی ہیں۔

شعر کا مطلب یہ ہے کہ اُس کے حُسن کی بہار کے مناظر جان ودل دونو کو تازہ رکھتے ہیں' یہ تازگی صورت پر مر مٹنے والوں کے لیے رنگ کی صورت میں ہوتی ہے' اُن کی کمندِ نگاہ صرف بامِ رنگ تک ہی جاسکتی ہے اور وہ اِس طرح اسیرِ دامِ رنگ ہو کر رہ جاتے ہیں مگر کوئی وہ' کہ رنگ دیکھ کر جن کے رنگ نہیں اُڑتے اور وہ اُس کی تہہ میں کارفرما شانِ بے رنگی کے مشتاق ہوتے ہیں۔ یہ مرتبہ عاشقانِ ذات کا ہے۔ مذکورہ بالا شعر میں بتایا گیا ہے کہ پھول میں دو وصف ہیں' ایک رنگ اور دوسرا بُو' رنگ نظر آتا ہے' جب کہ بُو سُونگھی اور محسوس کی جاتی ہے' نظر نہیں آتی۔ ظاہر بیں رنگ پر مرتے ہیں اور بُو' جو پھُول میں پنہاں ہوتی ہے وہ معنٰی کی حیثیت رکھتی ہے' کیونکہ معنٰی بھی لفظ میں پوشیدہ ہوتے ہیں' گویا پھُول کا ظاہر اُس کا رنگ ہے اور باطن اُس کی بُو۔ کچھ لوگ ظاہر وباطن دونو پر جان چھڑکتے ہیں اور بہت کم صرف باطن پر جان دیا کرتے ہیں۔ ارشادِ باری تعالٰی کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ[1] کے مطابق ہر آن' ایک نیا جلوہ اور ایک نیا اندازِ ظہور کارفرما ہے بقولِ علاّمہ اقبالؒ۔

ہر لحظہ نیا طُور' نئی برقِ تجلّی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

اِسی سے تَجَدُّدِ اَمثال کی اصطلاح وجود میں آئی' وہی اربابِ بصیرت یہ اندازہائے ظہور دیکھ سکتے ہیں' جن کی چشمِ باطن' چشمِ ظاہر سے زیادہ روشن ہو۔ جگر

---

[1] القران 55 : 29

مرحوم نے ایسے اربابِ کمال اور اہلِ نظر کی وسعتِ قلب ونگاہ کے لیے کہا تھا۔

ہر لحظہ شانِ حُسن بدلتی رہی جگر
ہر آن اک جہانِ دگر دیکھتے رہے

ع.........

درخانہ اگر کس است یک حرف بس است

ذات باری رِدائے تعیّنات میں مستُور ہے

(6)۔ نکل کر وہ پردے سے باہر جو آیا' تعیّن کی چادر میں خود کو چھپایا
کچھ اِس شان سے اپنا جلوہ دکھایا' سمجھ جس کی اب تک نہیں آرہی ہے

مطلب یہ ہے کہ ذاتِ باری جو پہلے کُنۡتُ کَنۡزاً مَّخۡفِیّاً کے پردے میں تھی جب اُعۡرَف کے منشا کے تحت ظاہر ہوئی۔ اگرچہ اُس کا یہ اندازِ ظہُور مخفیاً کی نسبت تو ظہور تھا' مگر تعیّنات کی چادر میں خود کو چھُپا لیا' گویا مُشتاقانِ جمال عجیب صورتِ حال سے دوچار ہو گئے کہ ذات ظہور فرما بھی ہے اور پھر پردۂ تعیّن بھی اوڑھے ہوئے ہے۔

کس حُسن سے جلووں میں چھپائے ہیں وہ خود کو
پردہ ہے کہ سر تا بقدم چھوڑ دیا ہے

گویا جلوہ فرما ہونے کے باوجود بھی اپنے حُسن کے جلووں میں مستُور ہے' اِس کیفیّت کو اُستاد داغ دہلویؒ نے یُوں بیان کیا ہے۔

خوب پردہ ہے کہ چلمن سے لگے بیٹھے ہیں
صاف چھُپتے بھی نہیں' سامنے آتے بھی نہیں

بہرحال جس انداز میں بھی ذات نے ظہور فرمایا' ظہور تو ہے' مگر اب سمجھ میں نہ آنے والی بات یہ ہے کہ یہ کس شان کی جلوہ فرمائی ہے کہ تعیّن میں ہوتے ہوئے خود تعیّن بھی اُس کے ظہور کے شعور وادراک کے لیے دست بدُعا ہے۔ تعیّن جس میں خود قائل بھی شامل ہے' یہ تو محسوس کر رہا ہے کہ مجھ میں کوئی ذات

ظہور فرما ہے، مگر اِس کے بعد یہ کہ وہ جلوہ کیا تھا اور شانِ جلوہ گری کیا تھی، اِس کا کچھ بھی پتا نہیں چلتا وَنَحۡنُ اَقۡرَبُ اِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ الۡوَرِيۡدِ[1] کے واضح ارشاد کے باوصف ہر تعیّن محوِ حیرتِ جلوہ ہے۔ بقولِ علّامہ سیماب مرحوم ؎

سرخوشِ لذّتِ دیدار نظر آتے ہیں
آئنے پُشت بدیوار نظر آتے ہیں

موضوع کی مناسبت سے مجھے اپنا ایک پنجابی چوبرگہ یاد آ گیا، جسے نذرِ قارئین کر رہا ہُوں ؎

اَلف اَج میرے شہرِ دل وِچّوں نواں راہی عجیب اِک آ لنگھیا
نہیں سی جان پچھان پر کی دسّاں کیہ کیہ دَس کے ناز و ادا لنگھیا
اوہدی طرزِ خرام دی شان نہ پُچھ، پیر دَب کے مثلِ صبا لنگھیا
پتا لگ نہیں سکیا نصیرؔ ہُن تک بندہ لنگھیا کہ آپ خدا لنگھیا

---

[1]: القرآن 50 : 16

حقائقُ الاشیاء

(7) ؎ یہ دُنیا یہ عُقبیٰ، یہ فردوسِ اعلیٰ، یہ تحتُ الثّریٰ اور یہ عرشِ مُعلّیٰ
بچشمِ بصیرت ہر اک چیز کی تم حقیقت جو پوچھو تو سب کچھ وہی ہے

مطلب یہ کہ دُنیا و عُقبیٰ کے علاوہ تحتُ الثّریٰ سے عرشِ معلّیٰ تک سارے موجودات پہلے عدم کے اندھیروں میں تھے، مگر جب اُن پر ذات کا آفتابِ حقیقت چمکا، تو اشیاءِ معدومہ موجود نظر آنے لگ گئیں، گویا اِس پوری کائنات میں حقائقُ الاشیاء صرف اور صرف اُس کی حقیقتِ حقّہ میں مُضمر ہیں، بظاہر جو چیز کتنی ہی دُور ہو، مگر اللہ تعالیٰ کے لیے اِس قُرب و بُعد کی کوئی حقیقت نہیں، اِس لیے کہ اِن اعتبارات کا تعلّق تو مخلوق سے ہے نہ کہ خالق سے۔ جب ہر چیز کی حقیقت وہی ہے تو حقیقت کے لیے دُور و نزدیک کیا معنٰی رکھتے ہیں، چنانچہ ارشاد ہوا:

وَهُوَ مَعَكُمۡ اَيۡنَ مَا كُنۡتُمۡ[1] تم جہاں بھی رہو وہ تمہارے ساتھ ہے۔

یا جلوۂ ذات ہے شُعاعِ خُورشید
یا نقشِ صفات ہے شُعاعِ خُورشید
ہر حال میں ہے شانِ مَعیّت ثابت
خُورشید کے ساتھ ہے شُعاعِ خُورشید

یا پھر ؎

حُسنِ مُطلق مقیّدِ طُور نہیں
خُورشید کا عالم میں کہاں نُور نہیں
مخلوق سے کچھ الگ نہیں ہے خالق
معنٰی کا وجُود لفظ سے دُور نہیں

وجود کا اطلاق تو صرف اُسی کی ایک ہستی پر ہو سکتا ہے۔ باقی جو کچھ ہے وہ

---

[1]: القرآن 57 : 4

ہست نُما نیست ہے۔ موجودات کی کثرت تو محض صفاتی ہے' یا اعتباری۔ زمان ومکان کی نیرنگیاں اور بُوقلمونی' حیاتِ مُستعار کی انجمن آرائیاں' یہ سب کچھ اُسی ایک رُوحِ کُل کی جلوہ فرمائیاں ہیں۔ ورنہ بقولِ راقم الحروف ؎

تمہارے دم سے ہے میرا وجود' میری نمود
تمہارا جلوہ نہ ہوتا تو میں کہاں ہوتا

تنزّلِ ذاتِ مُطلق

(8) ؎ تنزّل کیا ذاتِ مُطلق نے جس دم تو ہر شکل میں ہوگئی ہے مجسّم
یہ دلکش ادائیں' یہ رنگیں نظارے اُسی کارگر کی یہ کاریگری ہے

شعر کا مطلب یہ ہے کہ ذاتِ مُطلق نے جب مخلوق کو اپنی دولتِ عرفان سے مالا مال کرنے کے لیے تنزّل فرمایا، تو نتیجتاً مختلف اشکال و صُور میں متشکّل ہوگئی۔ یہاں لفظِ مجسّم کے لُغوی معنٰی مراد نہیں' اس لیے کہ ذاتِ باری تجسّم سے پاک و منزّہ ہے۔ لہٰذا مجسّم بہ معنٰی متشکّل ہوگا' جو درست ہے۔ گویا ظاہر تو ہر شکل میں ہوگئی ہے۔ اِس لیے مُتشکّل بھی کہہ سکتے ہیں۔ ویسے لفظِ جسم کے حضرت خواجہ غلام فریدؒ نے اپنے کلام میں اِسی طرح استعمال کیا۔ فرماتے ہیں ؎

میںڈا جسم وی تُوں' میںڈا رُوح وی تُوں
میںڈا قلب وی تُوں' جند جان وی تُوں

مگر اِس سے اُن کی مُراد وہی ہے' جو مجسّم کے لفظ سے ہے۔ یعنی متشکّل کے معنوں میں' ورنہ تو ذات جسم میں مجسّم نہیں ہوسکتی۔ مناظرِ فطرت اور نگارِ تعیّن کی یہ دلکش ادائیں' چال ڈھال' لب ولہجہ اور ہر موجود کے سینے میں ایک دھڑکتا ہوا دل' یہ سب کچھ اُسی صنّاع اور کارگر کی کاریگری کا ظہور ہے۔ بقولِ شیخ سعدیؒ ؎

برگِ درختانِ سبز درنظرِ ہوشیار   ہر وَرَقے دفتریست معرفتِ کردگار

ہوشیار اور باخبر انسان کی نظر میں سبز درختوں کا ہر پتّہ ذاتِ باری تعالیٰ کی معرفت کی ایک کھُلی کتاب ہے' یعنی جن لوگوں کے پاس بصارت سے زیادہ دولتِ بصیرت

ہوتی ہے، وہ چشمِ دل سے جمالِ قدرت کا مطالعہ کرتے ہیں، اور پتّے پتّے سے اُس کا پتا پا لیتے ہیں۔ ایسے لوگ اِس شعر کا مصداق ہوا کرتے ہیں ؎

پتّے پتّے میں اُس کو دیکھ لیا   ڈالی ڈالی پہ یُوں نظر ڈالی
(نوحؔ ناروی مرحوم)

اور جو آنکھ کے بینا، مگر دل کے اندھے ہوتے ہیں وہ چہرۂ مصطفٰے ﷺ دیکھ لینے کے بعد بھی شکوک وشُبہات کے اندھیروں میں پڑے رہتے ہیں۔ خدا کرے کہ کسی کی گھُٹّی میں بُولہبیّت نہ پڑے، بلکہ نگاہِ صدّیقیّت وفارُوقیّت کی کچھ خیرات عطا ہو جائے (آمین) گویا بقول امجد حیدر آبادیؒ ؎

ہر سنگ ہے طُور چشمِ بینا کے لیے   زنگی بھی ہے حُور چشمِ بینا کے لیے
اعمٰی کے لیے نُور میں بھی ظُلمت ہے   ظُلمت میں ہے نُور، چشمِ بینا کے لیے

اِس رُباعی میں امجدؔ حیدر آبادی مرحوم نے ایک عظیم حقیقت کو اُجاگر کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس کے دل کی آنکھ روشن ہو، اُس کے لیے ہر سنگ، طُور ہے اور جس کی نگاہِ بصیرت حقیقت ومعنیٰ حُسن سے آگاہ ہے، اُس کے لیے زنگی سیاہ فام بھی حُور سے کم نہیں۔ آنکھ کے اندھوں کی پُتلی سفید اور نُورانی ہوتی ہے، مگر عجیب اتّفاق ہے کہ پُتلی کی وہی سفیدی اور اُس کی ضیا، آنکھ کے لیے بجائے نُورانیّت کے وجہِ ظُلمت ہوتی ہے اور جن کی آنکھ بینا ہو، اُن کی پُتلی میں بظاہر تاریکی سی دکھائی دیتی ہے، چونکہ وہ بینا ہیں اِس لیے قدرت نے اُس تاریکی کو منبعِ نُور بنا کر رکھ دیا اور اندھوں کی بظاہر سفید اور نُورانی دکھائی دینے والی پُتلی کو اندھیرے کی کال کوٹھڑی بنا ڈالا، گویا نُور کی حقیقت وہ نہیں، جو عُرفِ عام میں مشہور ہے، بلکہ حقیقتِ نُور کو صرف وہ ذات سمجھتی ہے، جو مبداءِ نُور ہے، یا وہ ذاتِ پاک ﷺ جانتی ہے جو سراپا نُور ہے۔

ذوقِ نمودِ ذاتِ بحت وجہِ تخلیقِ کائنات ہے

(9)؎ ہُوئی ذات جلووں کی مُشتاق جس دم تو بحرِ ہُویّت میں آیا تلاطُم
بنی گرچہ خود ہی وجودِ دو عالم' حقیقت مگر پھر حقیقت رہی ہے

شعر کا مفہوم یہ ہے کہ جب ذاتِ بحت اپنے جلووں کی نمود و نمائش کی مُشتاق ہوئی تو ہویّتِ محضہ کے سمندر میں ایک تلاطُم رُونما ہوُا۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ ہُویّتِ محضہ ذاتِ بحت یا مطلق یا مقامِ ہُو کے الفاظ ذات کے اُس مرتبہ کے لیے استعمال ہوتے ہیں' جہاں اُس پر کسی اسمِ ذاتی وصفاتی کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا' جیسا کہ پہلے مذکور ہوُا۔ الحاصل جب مقامِ ہُویّت اور ذاتِ بحت نے اپنی حقیقت پر برقرار رہتے ہوئے وجودِ مُنبسط[1] میں تجلّی فرمائی ، جس سے ذاتِ بحت وراءُ الورٰی ہے اور تجلّیات میں مُشتاقِ جلوہ آرائی ہُوئی تو ہُویّت کا سمندر کثرتِ جلوہ اور ہجومِ تجلّیات کے باعث تلاطُم آباد بن گیا اور یہ تلاطُم اِس لیے بپا ہوُا کہ ذات نے اپنے حقیقی مرتبہ سے تنزّل فرما کر دوسرے اشکال وصُوَر میں اپنی تجلّیات وانوار کو بکھیرنا تھا۔ ظاہر ہے کہ کسی دوسری شکل میں متشکّل ہونے کے وقت ہیجان و تلاطُم ضرور پیدا ہوتا ہے' جس طرح سمندر تلاطُم کی کیفیّات سے دوچار رہتا ہے' وہ صرف اِس لیے کہ ایک تو اُس کا اپنا وجود ہی تلاطُم کا مقتضی ہے اور دوسرا یہ کہ جب وہ گرداب' حباب اور امواج کی صورت اختیار کر کے اپنی عینیّت کو جس کی کوئی شکل

نہیں' چند صورتوں میں متشکّل کرتا ہے' تو تلاطُم بپا ہو جاتا ہے۔

گفتم از کثرت و وحدت سخنے گوئے برمز
گفت موج و کف و گرداب ہمانا دریا ست

چنانچہ پانی وسطِ سمندر سے لے کر ساحل تک موجوں کی صورت اختیار کر کے صف بہ صف ہو کر اہلِ ساحل کو اپنا دُوسرا رُوپ دکھانے کے لیے چل پڑتا ہے۔

ہَوا جو ہم نَفَسِ قطرہ ہو گئی دم بھر
حَباب نے بھی خودی کا مزا اُٹھا ہی لیا
(اکبر الہ آبادیؒ)

ذاتِ بحت کی مثال پانی یا سمندر کی سمجھ لیجئے۔ امواج' حباب اور گرداب کو تجلّیات اور جلووَں کا نام دے دیجئے اور ساحل یا اہلِ ساحل کو چشمِ تماشا فرض کر لیجئے۔ بالکل اِسی طرح ذاتِ بحت نے اپنی تجلّیات کی نمائش کے لیے مخلوق کو پیدا کیا اور اُس کی تجلّیات امواج' گرداب اور حباب کی طرح مختلف اشکال وصُوَر میں ظاہر ہوئیں۔ لفظِ تلاطُم سے مجھے ایک صوفی بزرگ مولٰنا سحابی استر آبادیؒ کی رُباعی یاد آئی فرماتے ہیں۔

عالم بخروشِ لا الٰہ اِلاّ ہُو ست غافل بگماں کہ دشمن است ایں یا دُوست
دریا بوجودِ خویش موجے دارد خَس پندارد کہ ایں کشا کش با اُوست

مطلب یہ کہ ساری کائنات لا الٰہ الاّ ھُو کے ذکر میں مشغول ہے۔ بمصداقِ آیۂ کریمہ وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ

---

[1] وہ وجود جو تمام موجودات پر حاوی ہے' آیتِ کریمہ اَلَآ اِنَّهٗ بِكُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ (سنو! بے شک اللہ ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے) سے یہ مفہوم اشارتاً مُستفاد ہوتا ہے۔ (القرآن 41 : 54)

تَسۡبِیحَهُمۡ[1] مومنانہ دانش وفراست سے عاری شخص اِس بدگمانی میں مبتلا ہوتا ہے کہ فلاں میرا دوست ہے اور فلاں میرا دشمن۔ حالانکہ دریا یا سمندر کا وجود ہی اِس بات کا مقتضی ہے کہ وہ موّاج رہے یعنی سمندر اپنے وجود کے سبب موجزن ہے' لیکن بیچارہ تِنکا یہی سمجھتا ہے کہ امواج کی صورت میں سمندر کی یہ ساری کشمکش (کھینچا تانی) صرف اُسے ستانے اور پریشان کرنے کے لیے ہے۔ حالانکہ معاملہ یہ نہیں کیونکہ سمندر تو اپنے وجودی تقاضوں کے تحت سرگرمِ موّاجی ہوتا ہے' اُسے تنکے کے اضطراب وسکون سے کیا غرض۔ شاعر کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ یہ محسوس کرتے ہیں کہ اِس کائنات میں یہ سارا اہتمامِ اضطراب صرف اُن کی خاطر ہے تو اُن کی مثال اُس تنکے کی ہے جو سمندر سے یہ شکایت کرے کہ تیری اس فوجِ امواج کی یہ ساری تگ ودَو صرف مجھے بے سکون اور خانہ بدوش رکھنے کے لیے ہے اور جو لوگ کائنات کے منشاءِ تخلیق کو سمجھتے ہیں وہ نہ کسی کے دشمن ہوتے ہیں اور نہ کسی کو اپنا دشمن سمجھتے ہیں اور اگر اُن سے کوئی دُشمنی کرے یا آزار پہنچائے تو وہ اِسے زیادہ سے زیادہ بازارِ وجود میں رُونما ہو جانے والا ایک اتّفاقی نتیجہ' ہجوم یا اختلاطی حادثہ سمجھ کر ؏ ہر چہ از دوست می رسد نیکوست' کے پیشِ نظر درگزر کر دیا کرتے ہیں کیونکہ وہ تو اِس شعر کا مصداق ہوتے ہیں۔

نہ کسی سے دشمنی ہے نہ کسی سے آشنائی
دو جہاں سے مُنہ کو موڑا تیری یاد کیا لگائی سیّد امجدؔ

---

[1] القرآن 17 : 44

صوفی شاعر کی مندرجہ بالا رُباعی کا خلاصہ یہ ہے کہ دوسری اشیاء کی طرح انسان کو بھی اِس بازارِ وجود میں نمائش کی خاطر بھیجا گیا' جب سب کا مُرسِل ایک ہے اور اِن ساری مصنوعات کا صانع ایک ہے تو صرف یہ سمجھ کر کہ ہم آخر ایک خالق کی مخلوق اور ایک صانع کی مصنوع ہیں' ہمیں ایک دوسرے سے رشتۂ اخوّت برقرار رکھنا چاہیئے' محبت کرنی چاہیئے اور اپنے اپنے گریبان میں جھانک کر دیکھنا چاہیئے کہ صانع نے ہم میں کیا کیا خصُوصیّات پیدا فرمائی ہیں اور جس مصنُوع کی خصُوصیّات وفضائل زیادہ ہوں اُس کی تعریف وتوصیف کریں' تاکہ اگر مصنُوع کو علم نہیں تو اُسے اپنی خصوصیات کی خبر ہو جائے اور پھر سب بیک آواز ہو کر اُس مالک وخالقِ حقیقی کی حمد وثنا کریں' جس نے اُنہیں مختلف خصُوصیّات' صلاحیتوں اور فضائل وکمالات سے نواز کر دیگر مخلوق سے افضل وبرتر ہونے کا اعزاز بخشا' گویا صوفیاء کے نزدیک کائنات میں مخاصمت وبیگانگی کا وجود ہی نہیں' بلکہ ساری کائنات ایک ہی رشتۂ اخوّت ویگانگت میں بندھی ہوئی ہے۔

در حیرتم چراست خُصومت بکفر و دیں
از یک چراغ کعبہ و بُت خانہ روشن است

یہ آخری بیان تصوّف اور صُوفیائے کرام کی تعلیمات ومشاہدات کا لُبِّ لُباب ہے۔ کیا اُن کے اِس مشاہدہ وتعلیم کو غلط کہا جا سکتا ہے؟ ہر گز نہیں۔ جو لوگ اِن تشریحات وتوضیحات کے بعد بھی تصوّف کے مُنکر ومخالف رہیں یا اُس سلسلے میں شکوک وشبہات کا اظہار کریں تو یہ اُن کی محض ہٹ دھرمی ہو گی اور اُن کا علاج

بقولِ علاّمہ مرحوم یہ ہے ع ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

حضور رسالت مآب ﷺ کے ارشادِ گرامی کے پیشِ نظر کہ کُنْ فِی الدُّنْیَا کَاَنَّکَ غَرِیْبٌ [1] (رواہ البخاری) (دُنیا میں مسافروں کی طرح زندگی بسر کر) صُوفیائے کرام تو اِس چندروزہ جہانِ رنگ و بُو میں ایسے سُبک سارانہ اور نیازمندانہ اندازِ حیات کے مُبلّغ ہیں کہ اِس عالمِ خاکی سے گزرتے ہوئے نقشِ پا کا بوجھ بھی اِس پر نہ چھوڑا جائے ؎

چُناں ز دہر سُبکسار بایدت رفتن
کہ بارِ نقشِ قدم ہم بخاک نہ گُزاری [2] (بیدلؒ)

اِسی مضمون کو ایک اور جگہ میرزا بیدلؒ نے نہایت ہی بلیغ ولطیف پیرائے میں بیان فرمایا ہے کہ ہمارے مرنے کے بعد ہمارا نشان کیسے باقی رہ سکتا ہے، اِس لیے کہ موج کا نقشِ پا تو موج کے ساتھ ہی فنا ہو جاتا ہے پیچھے نہیں رہتا ؎

بعدِ مُردن از غبارم کیست تا یابد نشاں
نقشِ پائے موج ہم با موج می باشد رواں [3]

غالب عُمر بھر بیدلؒ کے لوحِ مزار کے متلاشی رہے، مگر صحیح طور پر اُن کے مزار کا تعیّن نہ ہو سکا، آخر تھک ہار کر غالب یہ کہنے کے لیے مجبور ہو گئے ؎

گر ملے حضرتِ بیدلؒ کا خطِ لوحِ مزار اسدؔ آئینۂ پروازِ معانی مانگے

---

[1] دیکھیے: مشکوٰۃ شریف، جلد دوم، باب استحباب المال والعمر للطاعۃ، ص 450

[2] (ترجمہ) اے مخاطب! تجھے دُنیا سے اِس طرح ہلکا پھلکا ہو کر گزرنا چاہیے کہ تُو مٹی پر اپنے نقشِ قدم کا بوجھ بھی باقی نہ چھوڑے

[3] (ترجمہ) وہ کون ہے جو میرے مرنے کے بعد میری قبر کا نشان پا سکے، یعنی نہیں پا سکتا۔ اِس لیے کہ موج کا نقشِ پا موج کے ساتھ ہی روانہ ہو جاتا ہے۔

ہو جاتا ہے کہ غالب کی طرح روحِ بیدلؒ کے مصنّف جناب ڈاکٹر عبدالغنی صاحب اور بیدلؒ کے دیگر سیرت نگاروں کی نظر سے میرزا بیدلؒ کا مذکورہ بالا شعر نہ گزرا ہو جس میں اُنہوں نے آج سے چار سو برس قبل اپنی قبر کی نایافت کا تذکرہ پیشین گوئی کے طور پر فرما دیا تھا۔

بہر حال ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ امواج، حُباب [1]، کف (جھاگ) اور گرداب کا اگرچہ سمندر ہی سے تعلّق ہے، مگر اُنہیں سمندر کا نام نہیں دیا جا سکتا اور اگر یہ چاروں سمندر سے کہیں کہ ؎

یہ واقعہ ہے کہ جو کچھ بھی ہے تُو ہی تُو ہے
یہ اور بات، کہ جو کچھ ہے تُو وہی ہم ہیں
(بابا ذہین شاہ تاجیؒ)

یہ اِس اعتبار سے تو درست ہو گا کہ وہ چاروں بھی پانی ہی تو ہیں اور سمندر بھی پانی ہی ہے مگر اِن میں اور سمندر میں ایک بُنیادی فرق یہ ہے کہ اِن کی ہستی وجودِ بحر کی مرہونِ کرم ہے، یعنی اِن کا وجود سمندر کے وجود سے قائم ہے، جس طرح علاّمہ اقبالؒ نے فرمایا ہے ع

موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

---

[1] : بعض لوگ حباب کی حاء کو پیش سے پڑھتے ہیں، جو غلط ہے۔ اِس لئے کہ لفظِ حباب عربی کے حَب اور لفظِ آب کا مرکّب ہے عربی میں حَب کے معنٰی دانہ کے ہیں، چوں کہ بُلبلے کی ہیئت کذائیہ بڑے دانہ کی سی ہوتی ہے، اِس لیے تشبیہاً اِسے حَباب یعنی حَبِّ آب (پانی کا دانہ) کہتے ہیں۔ اِس لئے حباب بفتحِ حاء پڑھنا چاہیئے۔ اِسی طرح گرداب (بھنور) اصل میں آبِ گردندہ (پھرنے والا پانی) تھا۔ اضافتِ مقلوبی کی صورت میں مستعمل ہو کر آبِ گردندہ کی بجائے گرداب بولا جانے لگا، اضافتِ مقلوبی کی صورت میں کئی اور الفاظ لکھے جاتے ہیں۔ مثلاً شبنم، جو اصل میں نمِ شب (رات کی طراوت) تھا، مگر اضافتِ مقلوبی سے نمِ شب کی بجائے شبنم بنا دیا گیا۔ (مصنّف)

لہٰذا گرداب، حباب اور امواج کو سمندر کا نام نہیں دیا جا سکتا، البتّہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ چاروں سمندر میں پیدا ہونے والی ایسی اشکال ہیں، جنہیں سمندر ہی سے تعاون حاصل ہے، اگر سمندر کی حقیقت نہ ہوتی تو اِن کا وجود بھی نہ ہوتا، لہٰذا اِس اعتبار سے کہ یہ سب سمندر ہی سے اُٹھنے والی چیزیں ہیں، سمندر کا عین بھی ہیں اور اِس لحاظ سے سمندر کا غیر بھی کہ سمندر سے اُٹھنے کے باوجود اِن پر سمندر کی معنویّت کا اطلاق درست نہیں، کیونکہ اِن سب کے اپنے الگ الگ نام اور اشکال ہیں، جب کہ سمندر کی کوئی مخصوص شکل نہیں۔ اکثر عارفین نے اِس نازک مسئلہ کو سمجھانے کے لیے سمندر، اُس کی وسعت و بیکرانی اور تموّج، امواج کے مدّ و جزر اور اُن کی مختلف اشکال کی مثالوں کا سہارا لیا ہے، چنانچہ لسانُ العصر سیّد اکبر الٰہ آبادی علیہ الرّحمۃ نے یہ بات بڑے لطیف پیرائے میں بیان فرمائی ہے خاص طور پر مصرعِ ثانی میں ذو معنیین ترکیب لائے ہیں۔ فرماتے ہیں ؎

خَس کی یہ معذرت ہے، موجوں کے ساتھ ہم ہیں
موجیں یہ کہہ رہی ہیں، قُدرت کے ہاتھ ہم ہیں

اِسی طرح تعیّنات مظہرِ ذات ہونے کے باوجود نہ ذات کہلا سکتے ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں، اگرچہ تعیّنات کی تمام تر دلفریبیاں اور ہوش رُبائیاں اُسی حُسنِ مطلق کی مرہونِ منّت ہیں اور ساری کائنات کی نظریں درحقیقت اُسی کے رُخ کے جمالِ جہاں آرا کے مشاہدہ میں لگی ہوئی ہیں۔ بقولِ حضرت بیدلؒ ؎

بسکہ عالم بہارِ جلوۂ اُوست   بہ رُخِ اُوست ہر کجا ست نگاہ

ترجمہ: تمام کائنات اُس کے جلوؤں کی بہار ہے، اِس اعتبار سے جس کی نگاہ جہاں پڑ رہی ہے۔ درحقیقت نگارِ حقیقت کے رُخ پر ہے۔ اِس لیے کہ دراصل کائنات کا قبلۂ نگاہ وہی ہے۔

جیسا کہ ہم نے مختلف نظائر و امثال سے یہ امر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ انسان اِس وسیع و عریض کائنات میں دیگر مظاہرِ قدرت کی طرح ایک ایسا مظہر ہے جس کی مظہریّت دیگر تمام مظاہر کی مظہریّت کی نسبت مہتم بالشّان اور اکمل و ارفع ہے، اگر بالفرض انسان مظاہر میں سے کسی مظہر کی طرف متوجّہ اور راغب ہوتا ہے، تو عجیب بات ہے کہ وہ مظہر جس کی طرف انسان راغب ہوتا ہے، وہ انسان کی جانب متوجّہ ہونے کے بجائے اُس ذات کی طرف راغب اور متوجّہ نظر آتا ہے، جس نے اُسے اپنا مظہر بنانے کے اعزاز سے نوازا، گویا بیدلؒ کے نزدیک تمام مظاہر کا قبلۂ نگاہ اور مرکزِ التفات اپنے جیسے دُوسرے مظاہر و تعیّنات نہیں، بلکہ وہ ذات ہے جس کے حُسن کی در پردہ نیرنگیوں اور انجمن آرائیوں نے کائنات کی اِس حسین و جمیل محفل میں سجے ہُوئے تمام مظاہر کو ایک دوسرے کے لیے جاذبِ نظر اور باعثِ کشش بنا رکھّا ہے۔ چنانچہ بیدلؒ فرماتے ہیں ؎

جہانے نظر بر رُخت دوختہ است   تُو اے گُل بسوئے کہ رُو کردہ ای

شعر کا مطلب یہ ہے کہ اے پھُول! ایک دُنیا نے اپنی نظریں تیرے چہرۂ زیبا پر جما رکھّی ہیں۔ ہر وقت تیرا چہرہ آسمان کی طرف متوجّہ دیکھ کر ایسا لگتا ہے کہ مظاہر نے تجھے اپنا مرکزِ التفات بنایا ہُوا ہے، مگر تیرا قبلۂ نگاہ کسی کا نادیدہ حُسن ہے۔ دراصل

بیدلؒ اِس مثال سے یہ حقیقت واضح کرنا چاہتے ہیں کہ رائی (دیکھنے والا) اور مرئی (دیکھا ہوا) دونو مظہرِ ذات ہیں۔ یعنی پھُول بھی مظہر ہے اور اُسے دیکھنے والا بھی یہ اور بات کہ انسان اپنے جیسے ایک مظہر یعنی پھُول کا مُشتاق بنا ہوُا ہے، اگر وہ غور سے دیکھے تو پھُول (جسے وہ دیکھ رہا ہے) کا آنکھ سا پیکر آسمان کی لامحدود وسعتوں اور پہنائیوں کی طرف ہمہ تن نگاہ بن کر مسلسل دیکھے چلا جا رہا ہے اور کسی حسنِ نادیدہ اور حقیقتِ مُنتَظَر کے دیدار کی خاطر سراپا آنکھ بنا ہوُا نظر آتا ہے۔ گویا بیدلؒ کے نزدیک مظاہر و تعیّنات کا قبلۂ نگاہ بھی ذاتِ باری ہے۔ اُستادِ سخن حضرت سعدی شیرازیؒ کی ایک مشہور غزل کا درجِ ذیل شعر بھی اِسی حقیقت کی غمّازی کرتا ہے۔

اے تماشا گاہِ عالمِ رُوئے تو   تُو کجا بہرِ تماشا می روی

(ترجمہ) اے وہ کہ تیرا چہرہ زمانے کے لیے زیارت گاہ ہے، تُو کسے دیکھنے کہاں جا رہا ہے؟

خلاصۂ کلام یہ کہ تعیّنات میں اُسی کا ظہور ہے۔ چونکہ حکمِ عبادت و پرستش ذاتِ باری کے ساتھ مخصوص ہے، اِس لیے تعیّنات میں سے کوئی تعیّن، ذاتِ مُطلق کی طرح مُستحقِ عبادت و پرستش نہیں ہوسکتا، تعیّنات میں اصنام، اوتار اور تمام مخلوق آتی ہے اور تعیّنات اِس لیے بھی قابلِ پرستش و عبادت نہیں کہ جو شخص اِن کی پرستش کر رہا ہے، وہ خود بھی تو ذاتِ مُطلق کا ایک تعیّن ہے۔ اور تعیّن اپنے جیسے ایک تعیّن کی پرستش کا مجاز کیسے ہوسکتا ہے اور پھر کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأنٍ کے تحت کسی تجلّی

میں تکرار نہیں ہوسکتی، گویا ازل سے ابد تک کے ظہور میں جو تجلّی ایک بار رُونما ہوئی وہ دوبارہ نہیں آئی، بلکہ ہر آن نئے سے نیا جلوہ اور تجلّی کا سلسلۂ ظہور جاری ہے، جو ابد تک قائم رہے گا۔ اِسی لیے کہا گیا۔

جلوۂ یار نامُکرّر ہے   ہر تجلّی برنگِ دیگر ہے

مزید سمجھانے کے لیے اِس کی مثال یہ ہے کہ فرض کیجئے اگر سمندر سے کاروانِ امواج ساحل کی طرف چلتا ہے، ہر موج کے پیچھے دوسری موج شانہ بشانہ موجود دکھائی دیتی ہے، مگر جب وہ ساحل پر پہنچتی ہے، تو موج کی جو شکل ساحل پر پہنچ کر مٹ جاتی ہے، وہ دوسرے لمحے محوشدہ موج جیسی تو کہا سکتی ہے، مگر بعینہٖ وہ نہیں ہوسکتی، گویا ساحل پر امواج کی کروڑوں شکلیں مٹتی ہیں اور ہر بار نئی موج اُبھر کر پھر سامنے آجاتی ہے۔

ہستی ہی تیری کیا ہے کہ ہو اُن کا ہمسفر
موجوں کا اے حَباب نہ دے تُو اُبھر کے ساتھ
(اکبرالٰہ آبادیؒ)

یہ بات صرف بات سمجھانے کی حد تک مفید ہے ورنہ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ موج کی شکل جب ساحل کے نقطۂ آخر پر پہنچ کر اپنی شکل و صورت سے ہاتھ دھو بیٹھتی ہے تو رَجُعَت اِلَی الاُصل کے طور پر وہی پانی جو کچھ دیر پہلے موج کی صورت میں تھا لَوٹ کر سمندر کی طرف چلا جاتا ہے اور پھر موج کی صورت اختیار کر کے ساحل کی طرف احرامِ سفر باندھ لیتا ہے اور یہ لامتناہی سلسلہ اِسی طرح جاری و ساری رہتا

ہے۔

ساحل سے پانی کا سمندر کی طرف لَوٹ جانا اِنَّـا لِلّٰـهِ وَ اِنَّـا اِلَيْـهِ رَاجِعُوْنَ O[۱] کی چلتی پھرتی تفسیر نہیں تو اور کیا ہے۔ یہ مثال اِس لیے دی گئی تاکہ بات سمجھنے میں آسانی ہو، ورنہ تجلّیاتِ ذات کی شان اور اُن کا مقام کہاں اور بے چاری امواج کی حیثیت کہاں، جو اَز قبیلِ تعیّنات ہیں۔

بعض لوگ یہ اعتراض بھی کرتے ہوئے سُنے گئے کہ صُوفیا اپنے اشعار میں دریا و حباب اور دیگر مادّی اشیاء کی تشبیہات و نظائر پیش کر کے باری تعالیٰ کی ذات و صفات کے مسائل حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور عوام اِنہی مثالوں میں اُلجھ کر تصوّف اور وحدتُ الوجود یا وحدۃُ الشّہود کے قائل ہو جاتے ہیں، یہ اعتراض جامیؒ ، رومیؒ ، عراقیؒ ، بیدلؒ اور دیگر صُوفیاء پر بطورِ خاص کیا جاتا ہے، جن کے کلام میں ایسی مثالیں پائی جاتی ہیں۔ ایسے معترضین کو بمصداق ع

شکوہ بے جا بھی کرے کوئی، تو لازم ہے شعور

کچھ شرم کرنی چاہیئے۔ اِس لیے کہ مثال، بات اور صُورتِ مسئلہ کو واضح کرنے کے لیے دی جاتی ہے، جو ذہن کسی نازک مسئلے کو جس انداز سے سمجھ سکتا ہے، اُسے اُس کی سطح کے پیشِ نظر مثالوں ہی کا سہارا لینا پڑتا ہے، اگر یہ کوئی عیب اور گناہ ہوتا تو قرآنِ مجید میں وارد اِس آیت کی کیا توجیہ ہوگی۔ اِنَّ اللّٰـهَ لَا يَسْتَحْىٓ اَنْ يَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا[۲] (ترجمہ) بے شک اللہ حیا نہیں فرماتا

---

[۱] : القرآن 2 : 156

[۲] : القرآن 2 : 26

اِس سے کہ ذکر کرے کوئی مثال، مچھّر کی ہو یا اِس سے بھی حقیر چیز کی۔ آیت کا مقصد یہ ہے کہ کسی حقیقت کو واضح کرنے کے لیے اگر مکھّی، مکڑی، مچھّر یا اِس سے بھی حقیر ترین چیز سے مثال دینا ضروری ہو، تو اللہ تعالیٰ کسی کے اعتراض کے ڈر سے ایسی مثال کو ترک نہیں فرماتا۔ مطلب یہ ہُوا کہ کُفّار ایسی مثالوں کے سلسلے میں خدا پر اعتراض کیا کرتے تھے کہ یہ کیسا خدا ہے جو مکھّی اور مچھّر وغیرہ کی مثالیں دیتا ہے۔ اُن کے ایسے ہی بیہودہ اعتراضات کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی، جس میں ارشاد ہُوا کہ اللہ کے لیے یہ امر ہرگز باعثِ شرم نہیں کہ وہ بات سمجھانے کے لیے کسی کم سے کم تر چیز کی مثال دے دے، گویا مثال دے کر بات سمجھانا سُنّت اللہ ہے، جسے صوفیاء نے پوری طرح اپنایا۔ اب اگر کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی اِس سُنّت پر عمل کرنے سے روکتا ہے، تو اِس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اُس کی نگاہ میں اللہ تعالیٰ کی سُنّت اور اُس کی ذات کا کتنا احترام ہے۔ آیت سے مزید یہ بھی مُستفاد ہُوا کہ مثالوں سے چڑنا کُفّارِ مکّہ کا شعار تھا، اگر آج کے مسلمان اللہ تعالیٰ کی سُنّت کو چھوڑ کر کفّارِ مکّہ کے اندازِ فکر کو اپناتے ہوئے بزرگانِ دین کے کلام میں پیش کی جانے والی مثالوں پر ناک بھوں چڑھانے لگ جائیں تو کیا یہ مقامِ تاسّف نہیں؟ آیت میں اِس کے بعد یہ فرما کر مزید وضاحتِ مسئلہ کی گئی۔ فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ ۚ وَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَيَقُوْلُوْنَ مَاذَآ اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّيَهْدِىْ بِهٖ كَثِيْرًا ؕ وَمَا يُضِلُّ بِهٖٓ اِلَّا الْفٰسِقِيْنَ O[۱]

القرآن 2 : 26

(ترجمہ) تو جو ایمان لائے وہ خوب جانتے ہیں کہ یہ مثال حق ہے، اُن کے رب کی طرف سے (اُتری ہے) اور جنہوں نے کُفر کیا وہ کہتے ہیں کیا قصد کیا اللہ نے اِس مثال کے ذکر سے؟ گمراہ کرتا ہے اِس سے بہتیروں کو اور ہدایت دیتا ہے اِس سے بہتوں کو اور نہیں گمراہ کرتا اِس سے مگر نافرمانوں کو (انتہٰی) مذکورہ آیت میں اِس بات کو واضح کیا گیا کہ جو لوگ صاحبِ ایمان ہونے کے ساتھ سلیم العقل بھی ہوتے ہیں، وہ خداوندِ عالم کی مثالوں کو (خواہ وہ مچّھر یا اِس سے بھی کسی کم تر چیز کی ہوں) حق سمجھتے ہیں اور جو لوگ دولتِ ایمان سے محروم ہونے کے علاوہ کم عقل اور کج اندیش بھی ہوتے ہیں، وہ یہ مثالیں پڑھ سُن کر اظہارِ تعجّب کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اِتنا بڑا خدا اور اِتنی بڑی اُس کی شان اور اِس قدر چھوٹی مثالیں۔

اَلْعِیَاذُ بِاللّٰہ، وہ بالفاظِ دیگر خدا تعالیٰ سے استہزا کرتے ہیں۔ اِس کے بعد خدا نے یہ فیصلہ بھی فرما دیا کہ اُس کی پیش کردہ مثالوں سے جہاں اہلِ ایمان ہدایت پا جاتے ہیں۔ وہاں مُنکرین وہی مثالیں سُن کر گمراہ ہو جاتے ہیں۔ گویا وہی مثالیں ایک طبقہ کے لیے سامانِ ہدایت فراہم کر رہی ہیں، جبکہ دوسرے طبقہ کے لیے سامانِ گمراہی مہیّا کر رہی ہیں، جب خدا کی پیش کردہ مثالوں کا یہ عالم ہے کہ ہر شخص اپنی استعداد اور سمجھ کے مطابق اُن سے بہرہ ور ہو سکتا ہے تو صُوفیاء کی پیش کردہ امثلہ و حکایات باعثِ ہدایت و گمراہی کیوں نہیں بن سکتیں؟ یہی وجہ ہے کہ صُوفیاء نے اسرار و حقائق کو مثالیں دے کر بیان کیا، تا کہ سمجھنے میں آسانی ہو۔ کم علم اور جاہل صُوفی جنہیں تصوّف کی ابجد تک نہیں آتی، گمراہی کی سرحدوں تک جا پہنچتے

ہیں اور معترضین بجائے اِس کے کہ ایسے جُہلا اور کم علم صُوفیوں کو موردِ طعن بنائیں حقیقی اور عظیم المرتبہ صُوفیا کو بُرا بھلا کہنا شروع کر دیتے ہیں، حالانکہ اُن کے کلام کا وہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا، جو جُہّال اپنی استعداد کے مطابق سمجھ کر بیان کر دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر کسی عارف کے کلام کی تشریح درکار ہو تو اوّلاً تو کسی خود آگاہ اور صاحبِ حال ہی سے اِس کے متعلّق دریافت کیا جانا چاہیئے اور اگر بدنصیبی سے ایسی شخصیّت میسّر نہ آئے تو کم از کم ایسے علماءِ راسخین سے رجوع کیا جائے، جو عُلومِ شریعت و طریقت دونو کے جامع ہوں۔ آجکل بعض جاہل صُوفیا میں یہ رسم عام ہو گئی ہے کہ نازک سے نازک مسئلۂ تصوّف پر گُل افشانیاں فرمانے لگ جاتے ہیں، جو محض سُنی سُنائی باتیں ہوتی ہیں اور حاضرین و سامعین پر صرف اپنی بُزرگی و علم کا رُعب جمانے اور لوگوں کو اپنا حلقہ بگوش بنانے کے لیے بزرگانِ دین اور اولیائے سَلَف کے کلام کی بے سر و پا تفسیریں اور تاویلیں کرنے بیٹھ جاتے ہیں ایسے لوگوں کی مجلس سے احتراز و اجتناب لازم ہے، کم از کم کوئی ایسی بات تو ہونی چاہیئے، جسے عقل تسلیم کر لے اور سمجھ میں آ سکے۔ بہر حال یہ اسرار و حقائق بھی وہی سمجھ سکتے ہیں، جن کے اندر یا تو اِن کے لیے طبعی میلان موجود ہو یا وہ دُنیائے تصوّف کے علمی راستوں سے بخوبی آشنا ہوں، محض کسی دُوسری زبان یا دیگر علوم پر عبور رکھنے والوں کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ اِن اسرار و حقائق کی تہہ تک رسائی حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائیں، اگر تصوّف کے اسرار و رموز کو سمجھنا ہو تو سب سے پہلے تو وہ زبان ضرور سیکھنا ہوگی، جس میں اِن اسرار و حقائق سے نہ صرف بحث

کی گئی ہے، بلکہ اُن کے لیے موضوعہ اصطلاحات بھی موجود ہیں۔ چونکہ تصوّف عربی زبان کا لفظ ہے اِس لیے اِسے سمجھنے کے لیے عربی زبان پر عبور ضروری ہے۔ عربی زبان کا سب سے بڑا شاہکار قرآنِ مجید اور اِس کے بعد احادیثِ نبویّہ ہیں لہٰذا اِن پر عبور امرِ لازم ہے، اِس لیے کہ تصوّف میں جو کچھ بیان ہوا صُوفیاءِ سَلَف نے اُن اسرار و حقائق کا استخراج یا تو قرآنِ مجید کی کسی آیت سے کیا، یا پھر رسالت مآب ﷺ کی کسی حدیثِ مبارک سے۔ اگر ہمارے اِس دعوٰی کا ثبوت دیکھنا ہو تو ائمّۂ تصوّف، جن میں رئیس المکاشفین محی الدّین ابنِ عربیؒ سرِ فہرست ہیں، کی تصانیف کا مطالعہ ضروری ہے، جن کی معرکۃُ الآرا تصنیف فتوحاتِ مکّیہ قابلِ ذکر ہے۔ ابنِ عربیؒ کے علمی تبحّر کا اندازہ اِس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ شیخ ابنِ تیمیہؒ جیسا علّامۂ دہر شیخؒ کے بعض بیان کردہ اسرار کو نہ پا سکا، جس کے نتیجے میں شیخؒ پر فتوٰی داغ دیا۔ شیخ الاسلام علّامہ ابنِ تیمیہؒ کی حضرت محی الدّین ابنِ عربیؒ کے اسرار تک نارسائی کا تذکرہ حضرت اعلیٰ گولڑوی قدّس سِرّہ نے اپنی تصانیف میں کیا ہے، یہ ضروری نہیں کہ کوئی انسان خواہ کتنا ہی عظیم کیوں نہ بن جائے، اُسے کائنات کے تمام اسرار تک رسائی بھی حاصل ہو۔ ہر شخص کا اپنا اپنا تجربہ اور مشاہدہ ہے اور پھر جیسا کہ مذکور ہوا وَفَوْقَ كُلِّ ذِىْ عِلْمٍ عَلِيْمٌ[1] (اور ہر علم والے سے اُوپر ایک علم والا ہے) کی آیتِ مُبارکہ کے مطابق اگر یہ ہو سکتا ہے کہ شیخ ابنِ تیمیہؒ کا علم و مشاہدہ حضرت ابنِ عربیؒ سے بلند ہو تو کیا اِسی طرح یہ ممکن نہیں کہ ابنِ عربیؒ کا مرتبۂ مشاہدہ و مکاشفہ اور مقامِ علم و فضل شیخ ابنِ تیمیہؒ سے کہیں

---

[1] القرآن 12 : 76

بلند و بالا ہو۔ اِس تفصیل میں جانے کا مقصد یہ تھا کہ معترضینِ تصوّف اگرچہ صُوفیا کے متعلّق یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ سب غلطی پر تھے اور اُنہوں نے جو اسرار بیان کیے وہ محض مفروضات اور بے بنیاد باتیں ہیں، تو کیا اِس کا امکان نہیں کہ مخالفینِ صُوفیائے کرام اور معترضینِ تصوّف جو گُل افشانیاں فرما رہے ہیں، وہ بھی غلط، بے بنیاد اور سراسر مبنی بر کذب ہوں، گویا اگر دنیائے معانی کی سیر کرنے والے اولیاء کے لیے خرافات کے الفاظ بولے اور لکھّے جا سکتے ہیں، تو کیا ہم لوگوں کو اِتنا ہی گیا گُزرا سمجھ لیا گیا ہے کہ ہم صُوفیاء اور تصوّف کے مُنکرین کی ضیافتِ طبع کے لیے اکبر الٰہ آبادی مرحوم کا ایک اُردو مصرع بھی نہیں کہہ سکتے ع

کہنے کی ایک حد ہے بکنے کی حد نہیں ہے

یا پھر ٹھیٹھ پنجابی میں یہ کہ ع

بَکّی جاؤ اساں سُنیا ای نئیں

www.faiz-e-nisbat.weebly.com

بابِ دوم

حیاتِ نبوی کی نوعیّت

قرآنِ مجید میں شُہدا کے بارے میں ارشاد ہوا: وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ یُّقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتٌ ط بَلْ اَحْیَآءٌ وَّلٰكِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ[1] (ترجمہ) اور نہ کہا کرو اُنہیں جو قتل کیۓ جاتے ہیں اللہ کی راہ میں کہ وہ مُردہ ہیں بلکہ وہ زندہ ہیں، مگر تم (اِس زندگی کو) سمجھ نہیں سکتے۔

قرآنِ مجید میں جہاں بھی شہید کا لفظ آیا، وہ گواہ یا دیکھنے والا کے معنٰی میں آیا بمعنیٰ شاہد۔ عُرفِ عام میں جو مُسلمان راہِ خدا میں جہاد کرتے ہوۓ مارا جاۓ اُسے شہید کہا جاتا ہے، اِس معنٰی میں شہید کہیں نہیں آیا، بلکہ ہر جگہ قتل کا لفظ استعمال کیا گیا، البتہ صرف ایک آیت میں شُہَدَآ[2] کا لفظ بہ صورتِ جمع استعمال ہوا، جو شہید (مقتول فی سبیلِ اللہ) کے معنوں میں ہے۔ دوسری آیت میں اِن مقتولین فی سبیلِ اللہ کی یہ تعریف کی گئی ہے۔ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتاً ط بَلْ اَحْیَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُوْنَ ○[3] (ترجمہ) اور ہرگز یہ خیال نہ کرو کہ جو قتل کیۓ گئے ہیں اللہ کی راہ میں وہ مردہ ہیں، بلکہ وہ زندہ ہیں اپنے رب کے پاس (اور) رزق دیۓ جاتے ہیں۔

مذکورہ بالا آیات سے یہ امر ثابت ہوا کہ جو لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرتے ہوۓ مارے جائیں، اُنہیں مُردہ مت کہو بلکہ وہ زندہ ہیں، مگر تمہیں اُن کے

---

[1] القرآن 2 : 154

[2] القرآن 4 : 69

[3] القرآن 3 : 169

اندازِ حیات کا شعور نہیں اور جس چیز کا تمہیں شعور نہیں، یہ ضروری نہیں کہ اُس چیز کا وجود ہی نہ ہو۔ گویا تمہارا شعور اشیاء و احوال کے وجود کا معیار نہیں، بلکہ بعض ایسے احوال و کوائف ہیں کہ انسانی شعور کی اُن تک رسائی امرِ محال ہے۔ اِس کے علاوہ دوسری آیت سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرتے ہوئے قتل کر دیئے جائیں، اُن کی موت کا گُمان تک بھی نہ کرو، کہنا تو الگ بات ہے۔ لَا تَحْسَبَنَّ کے معنٰی ہیں گُمان تک نہ کرو کہ وہ مُردہ ہیں، بلکہ وہ اپنے رب کے پاس رزق دیئے جاتے ہیں۔ اب تم یہ دریافت کرنا چاہو کہ وہ تو قبر میں پڑے ہوئے ہیں اور اُن پر موت کے جملہ ظاہری آثار و احوال طاری ہو چکے ہیں، ایسی حالت میں اُنہیں کس قسم کا رزق دیا جاتا ہے، جسے وہ کھاتے ہیں۔ یہ منطق خدا کے ہاں نہیں چل سکتی۔ جو اُس نے فرما دیا، اُسے خوشدلی سے مانو اور اگر نہیں مانتے تو کافر و زندیق بن جاؤ، کسی کے انکار سے خدا کی ذات و صفات میں سرِ مُو فرق نہیں پڑ سکتا۔

یہاں ایک اور آیتِ مُبارکہ بہ طورِ دلیلِ دعوٰی پیش کی جاتی ہے۔ ارشاد ہوا: وَمَنْ یُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِیْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ مِّنَ النَّبِیّٖنَ وَالصِّدِّیْقِیْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِیْنَ ۚ وَحَسُنَ اُولٰٓئِكَ رَفِیْقًا ۝[1] (ترجمہ) اور جو اطاعت کرتے ہیں اللہ کی اور (اُس کے) رسول کی، تو وہ اُن لوگوں کے ساتھ ہوں گے، جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام فرمایا یعنی انبیاء صدّیقین، شُہدا اور صالحین اور کیا ہی اچھے ہیں یہ ساتھی۔

---

[1] القرآن 4 : 69

اب ذرا خالیُ الذّہن ہو کر اِن آیات کی روشنی میں ہمارے موقف کو سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا آیت میں سب سے پہلے انبیاء اُس کے بعد صدّیقین پھر شہدا اور آخر میں صالحین کا ذکر فرمایا۔ اِس ترتیبِ اسماء کو ذہن میں رکھئے جو حسبِ درجات آیت میں مذکور ہوئی۔

حیاتِ شُہدا کی حکمت

اِس ترتیب کے اعتبار سے شُہَدا کا نمبر تیسرا ہے۔ یہاں شُہَدا بمعنیٰ گواہ نہیں، بلکہ اُسی معنٰی میں ہیں، جسے عُرفِ عام میں (شہید) یعنی مقتول فی سبیلِ اللہ کہتے ہیں۔ اس آیت کی رُو سے مقامِ اوّلیّت انبیاء، پھر صدّیقین، پھر شہدا اور پھر صالحین کو ملا گویا صالحین سے شہدا افضل ہوئے شہدا سے صدّیقین اور صدّیقین سے انبیأ افضل ٹھہرے۔ ابھی کچھ پہلے ہم قرآنِ مجید کی روشنی میں شُہدا کا مقام بتا چکے ہیں کہ اُنہیں رزق دیا جاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اگر کوئی شخص محمّدِ عربی ﷺ پر ایمان لائے بغیر کسی محاذ پر جا کر جنگ کرے اور مارا جائے تو کیا قرآنِ مجید یا شریعتِ مطہّرہ کی رُو سے اُسے شہید کہا جائے گا؟ ہرگز نہیں۔ مرتبۂ شہادت پر وہی فائز ہوگا، جو آخری پیغمبر محمّدِ عربی ﷺ کی نبوّت اور پھر ختمِ نبوّت کو سب سے پہلے تسلیم کرے اور رسالت مآب ﷺ کی غلامی و اتّباع کا طوق اپنی گردن میں ڈالے، پھر کسی محاذ پر جا کر کفّار سے لڑے اور مارا جائے، تو قرآنِ حکیم کی رُو سے وہ شہید کہلائے گا۔ اب ذرا غور کیجیے کہ جس ذاتِ گرامی پر ایمان لانے کے بعد فی سبیل اللہ لڑ کر مر جانے کی صورت میں مرتبۂ شہادت دیا جاتا ہے اور اُسے مُردہ کہنے یا گُمان کرنے سے منع فرمایا گیا ہے، تو اندازہ کیجیے کہ جس ذاتِ جلیلہ پر ایمان لانے کے نتیجے میں ایک مسلمان کو حیاتِ جاوید مل گئی، کیا اُس ذاتِ گرامی کو ہم نعوذ باللہ مُردہ کہہ سکتے ہیں؟ اگر کوئی اب بھی رسالت مآب ﷺ کو مردہ کہے یا سمجھے، تو اُس کی نظر میں عام شُہَدا کا مرتبہ خاکم بدہن، رسالت مآب ﷺ سے بھی بلند ہوگا۔ اِس لیے کہ عام

میّت کو، جو طبعی موت مر جاتا ہے، خدا نے شہید نہیں فرمایا۔ کیا رسالت مآب ﷺ کو صرف اِس لیے زندہ نہ سمجھا جائے کہ آپ نے کسی محاذ پر جامِ شہادت نوش نہیں فرمایا؟ اِس کا یہی مطلب نکلا کہ پھر عام شُہَدا کا مرتبہ رسالت مآب ﷺ سے بھی بلند ٹھہرا۔ اِسی آیتِ مذکورہ محوّلہ کے تحت اجلّہ علماء و مفسّرینِ کرام نے یہی تحقیق سُپردِ قلم فرمائی کہ انبیاء علیھم السّلام کی حیات شہدائے کرام سے اعلیٰ و اکمل ہے مثلاً تفسیرِ مظہری از قاضی ثنأ اللہ پانی پتیؒ، نیل الاوطار از علامہ شوکانی، فتح الباری از حافظ ابنِ حجر عسقلانیؒ، حیاۃ الانبیاء بحوالۂ الوفاء از محدّثِ شہیر امام بیہقیؒ روح المعانی از علاّمہ سیّد محمود آلوسی بغدادیؒ وغیرھم ملاحظہ فرمایئے۔

حقیقت یہ ہے کہ حیات، موت کے مقابلے میں ایک صفتِ عالی ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے مقتول فی سبیل اللہ کو اِس سے متّصف کیا، اگر موت کوئی اچھی صفت ہوتی، تو اللہ تعالیٰ خود کو حیّ و قیّوم نہ فرماتا اور مقتول فی سبیلِ اللہ کو بھی مُردہ کہتا، لٰہذا ثابت ہوا کہ موت بہ نسبتِ حیات ایک عیب ہے، جس سے حق تعالیٰ پاک ہے۔

چونکہ موت ایک عیب ہے اِس لیے اللہ تعالیٰ میں یہ صفت نہیں اور اِسی لیے مقتول فی سبیلِ اللہ کو بھی اِس عیب سے مبّرا کر دیا اور اُسے زندہ کہا گیا۔ یعنی موت فی نفسہ (کسی ذی رُوح پر موت طاری ہونا) عیب نہیں بلکہ مرنے کے بعد مُردہ رہنا اور حیاتِ جاودانی کی نعمت سے سرفراز نہ ہونا یہ عیب ہے گویا حیات (زندگی) ایک ایسی صفت ہے، جس سے خداوندِ عالم ازل سے متّصف ہے اور جو اُس راہ

میں اپنی جان قربان کر دے، وہ اُسے بھی اِسی صفت کا اہل قرار دیتا ہے۔ شرک کا فتوٰی لگانے والے اب کہاں سو گئے؟ شہید بھی خدا کی صفتِ حیات میں شریک ہو رہا ہے، اگرچہ یہ شرکت عارضی اور وہبی سہی مگر کافر ہونے کے لیے ایک لمحۂ شرک بھی کافی ہوتا ہے۔ اِس تجزیئے سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ شُہدا سے پہلے کے دو گروہ یعنی صدّیقین اور انبیاء بہ طریقِ اَولیٰ زندہ ہیں، اِس لیے کہ اُن کا مرتبہ شُہدا سے بلند تر ہے، چنانچہ صحابۂ کرام، تابعین، تبعِ تابعین، ائمہؑ اہلِ بیت اور اولیائے اُمّت رضوان اللہ علیہم اجمعین پر بھی لفظِ صدّیق کا اطلاق کیا جا سکتا ہے، چونکہ صدّیق بروزنِ فعِّیل مبالغ فی الصّدق کے معنٰی میں آتا ہے اور یہ صیغۂ مبالغہ ہے، اِس لیے صدّیق کے معنٰی ہوئے، جو قول، فعل اور حال میں صداقت کے ارفع و اعلیٰ مقام پر ہو اور اُس کی لوحِ قلب ہر قسم کے شکوک و شُبہات کے غبار سے پاک ہو اور حق کے قبول کرنے میں اُسے کوئی تردّد نہ ہو۔ اگر کسی صاحب کو یہ اعتراض ہو کہ مذکورہ بالا رُوحانی طبقات، صفِ صدّیقین میں شامل نہیں، تو کیا نعوذ باللہ ہم اِن سب کو جھوٹا کہیں؟ صدّیقین کے لفظ کو حضرت ابوبکر صدّیق رضی اللہ عنہ تک محدود نہیں کیا جا سکتا، اِس لیے کہ صدّیقین جمع کا صیغہ ہے، جس کا اطلاق کم از کم تین اور زیادہ سے زیادہ اَن گنت افراد پر ہو سکتا ہے۔

میں نے گزارش کی ہے کہ صحابہؓ 'صدّیقین کا اوّلین مصداق ہیں، مگر اُن کے بعد کے رُوحانی طبقات کو بھی تبعاً یہ مقام حاصل ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ قرآنِ مجید میں باری تعالٰی کا ارشاد ہے۔ وَالّذین اٰمَنُوا باللّٰہِ وَرُسُلِہٖ اُولٰٓئِک هُمُ الصّدّیقُونَ وَالشّهداءُ عِندَرَبّهِم الاٰیة. [1] ترجمہ: ”اور جو لوگ ایمان لائے اللہ پر اور اُس کے سب رسولوں پر وہی ہیں سچّے ایمان والے اور لوگوں کے احوال کی گواہی دینے والے اپنے رب کے پاس“ البتہ تمام اُمّتوں میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہٗ کا مقامِ صدّیقیت اولیّت و خصوصیت کا حامل ہے۔ ثابت ہوا کہ رسالت مآب ﷺ پر ایمان لا کر محاذِ جنگ پر کوئی مسلمان مارا جائے تو وہ از رُوئے نصِ قطعی شہید ہوگا، جسے ہم مُردہ نہیں کہہ سکتے اور نہ اِس کے متعلّق موت کا گُمان کر سکتے ہیں، تو جس ذاتِ گرامی پر ایمان لانے کے بعد مرتبۂ شہادت ملتا ہے، اُس کی حیات میں کون کافر شک کر سکتا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ کُلُّ نَفسٍ ذَائِقَةُ المَوتِ [2] کی نص سے موت کے معنٰی کیا ہوئے؟ جناب! یہی سوال تو ہم آپ سے کرنا چاہتے ہیں کُلُّ نَفسٍ میں تو شُہداء بھی داخل ہیں، تو پھر اُنہیں زندہ کیوں کہا گیا اور اُن پر لفظِ موت کے اطلاق کو ناجائز کیوں قرار دیا گیا؟ حیات و موت کے متعلّق فلاسفہ نے بہت کچھ کہا مختلف آرا ہیں، ایک ہندو شاعر برج نرائن چکبست نے موت و حیات کی تعریف یوں کی ہے ؎

زندگی کیا ہے، عناصر میں ظہورِ ترتیب
موت کیا ہے، اِنہیں اجزا کا پریشاں ہونا

بہرحال یہ سب قیاس آرائیاں ہیں، اللہ تعالٰی کے نزدیک موت و حیات کا

---

[1] القران 57 : 19

[2] القران 29 : 57

جو تصوّر ہے اُس سے ہم اور آپ آگاہ نہیں کیونکہ ع

یہ لفافہ بند رکھّا کاتبِ تقدیر نے

اللہ تعالیٰ کے نزدیک جسدِ عنصری سے رُوح نکل جانے، اعضا کے ٹھنڈا ہونے اور جسم کے جامد و ساکت ہو جانے کا نام موت نہیں، اگر موت کی یہی تعریف درست مانی جائے، جو ہمارے ہاں مروّج ہے، تو بہ ظاہر شہید پر بھی عام مُردے کے آثار مرتّب ہوتے ہیں، اِس کے باوجود اللہ تعالیٰ شُہدا کو زندہ کیوں فرماتا ہے اور مُردہ کیوں نہیں کہتا؟ ثابت ہوا کہ ہمارے ہاں موت و حیات کا جو پیمانہ مقرّر ہے، وہ خدا کے ہاں نہیں۔ خلاصۂ کلام کہ جس طرح کُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ کے حکمِ عمومی کے ہوتے ہوئے شُہدا کو زندہ کہا اور سمجھا جاتا ہے اگرچہ شُہدا کی میّت کو بھی میّت ہی کہا جائے گا، مگر عند اللہ وہ زندہ ہیں، اِسی طرح انبیائے کرام، خصوصاً سیّد الانبیاء ﷺ عند اللہ بہ طریقِ اَولیٰ زندہ ہیں، اور موت کی عُمومیّت سے مُستثنیٰ ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک اُمّتی تو مرتبۂ شہادت پا کر از رُوئے نصِ قرآنی زندہ کہلائے، مگر جس ذاتِ مقدّسہ پر ایمان لانے کی بدولت اُسے حیاتِ جاوداں کی سند ملی، اُسے مُردہ سمجھا یا کہا جائے۔ یہ منطق ہماری سمجھ سے بالاتر ہے اور غالباً جو منطق ہم نے یہاں پیش کی ہے وہ اکثر حضرات کی سمجھ سے بھی بالا ہی رہے گی۔

اگر شُہدا کو زندہ کہا اور مانا جائے اور یہ شُہدا جس کے اُمّتی ہیں اور جس کی بدولت اِنہیں یہ نعمتِ حیات ملی ہے، اُسے مُردہ کہا اور سمجھا جائے تو اِس کی مثال

ایسی ہے کہ قاسمِ جنّت کو جنّت کا حقدار نہ سمجھا جائے، ساقئ کوثر کو خود جامِ کوثر کا مالک نہ مانا جائے (العیاذ باللہ) یا یوں سمجھئے کہ ایک شخص کسی معزّز و محترم شخصیّت کو اپنے ہاں مدعو کرے، چند بن بلائے افراد جنہیں طفیلی کہا جاتا ہے، وہ بھی مندوبِ اصلی کے ساتھ چلے آئیں، حالانکہ میزبان کا مقصدِ دعوت طفیلی نہیں، بلکہ وہ شخص ہے جو اِن طُفیلیوں کو اپنی مرضی سے ساتھ لے آیا۔ اب میزبان وہ سلوک جو اُسے اپنے محترم و معزّز مہمانِ خصوصی کے ساتھ کرنا چاہیے، اُن طفیلیوں کے ساتھ کرنے لگے، تو پھر اُس کے نزدیک اُس مہمان کی کیا عزّت ہوئی، اِس سے تو وہ طفیلی عزّت میں رہے۔ صدّیقین، شُہدا اور صالحینِ اُمّت، انبیا علیہم السّلام کے طفیلی ہیں، اگر طفیلی زندہ کہلا سکتے ہیں تو جن کے طفیل اُن کو حیاتِ جاوداں ملی، اُنہیں کون احمق زندہ نہیں کہے گا۔

رسالت مآب ﷺ کا فقرِ اختیاری

کائنات کے اسرار و رموز عُرفائے حق ہی پر منکشف ہوتے ہیں۔ چنانچہ طفیلی پر حضرت شیخ فرید الدّین عطّار نیشاپوریؒ کی ایک نادر اور لاجواب مثال مجھے یاد آ گئی، جو اُنہوں نے رسالتِ مآب ﷺ کے فقرِ اختیاری پر دی ہے۔ اُن کے اشعار کا مفہوم کچھ اِس طرح ہے کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر ساری کائنات خدا نے اپنے محبوب کے طفیل پیدا کی، تو پھر رسالت مآب ﷺ پر غُربت و عُسرت کیوں رہی؟ اِس کے جواب میں حضرتِ عطّارؒ فرماتے ہیں کہ جب دُولہا گھوڑے پر سوار ہوتا ہے، تو گھر والے اُس کے سر پر سے جو کچھ وارا کرتے ہیں، اُسے دُولہا